PRÉFACE

La vie de l'Église est fondée sur la Parole de Dieu. Elle est transmise par la Sainte Écriture, c'est-à-dire dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Selon la foi de l'Église, tous ces écrits sont inspirés, ont Dieu pour auteur — Dieu s'étant servi d'hommes choisis par lui pour leur rédaction. Du fait de leur inspiration divine, les livres bibliques communiquent la vérité. Leur valeur pour la vie et la mission de l'Église est liée à leur inspiration et à leur vérité. Des écrits qui ne proviennent pas de Dieu ne sont pas en mesure de communiquer la Parole de Dieu, et des écrits qui ne sont pas véridiques ne peuvent fonder ni animer la mission de l'Église. Cependant, la vérité présente dans les textes sacrés n'est pas toujours facile à reconnaître. On trouve parfois, au moins apparemment, des tensions entre ce qui peut être lu dans les récits bibliques et les résultats des sciences naturelles et historiques. Celles-ci semblent contredire ce qu'affirment les récits bibliques, et en mettre en doute la vérité. Il est évident que cette situation a également des implications pour la question de l'inspiration biblique : si ce qui est communiqué dans la Bible n'est pas vrai, comment Dieu peut-il en être l'auteur ? C'est à partir de ces questions que la Commission Biblique Pontificale s'est efforcée de mener une recherche sur la relation qui existe entre inspiration et vérité, et de mettre au jour la manière dont les écrits biblique eux-mêmes envisagent ces concepts. On doit tout d'abord remarquer que les écrits sacrés ne parlent directement d'inspiration que rarement (cf. 2 TM 3,16 ; 2 P 1,20-21), mais manifestent continuellement le rapport qui existe entre leurs auteurs humains et Dieu, et expriment de cette manière leur provenance divine. Dans l'Ancien Testament, cette relation qui unit l'auteur humain à Dieu, et vice-versa, est attestée selon des formes et des expressions diverses. Dans le Nouveau Testament, toute relation avec Dieu passe par la médiation de la personne de Jésus, Messie et Fils de Dieu. Il est, Lui, la Parole de Dieu qui s'est rendue visible (cr. Jn 1,14), et le médiateur de tout ce qui provient de Dieu.

On rencontre dans la Bible des thématiques nombreuses et très diverses. Une lecture attentive montre cependant que la thématique principale, qui domine les autres, concerne Dieu et son plan de salut pour les êtres humains. La vérité que nous trouvons dans l'Écriture Sainte concerne essentiellement Dieu et sa relation avec les créatures. Dans le Nouveau Testament, la plus haute définition de cette relation peut être trouvée dans les paroles de Jésus : « Moi, je

suis le chemin, la vérité et la vie ; personne ne va vers le Père sans passer par moi » (Jn 14,6). Étant la Parole de Dieu incarnée (cf. Jn 1,14), Jésus Christ est la parfaite vérité sur Dieu, il révèle Dieu comme Père, et donne à accès à Lui, source de toute vie. Les autres définitions de Dieu que l'on retrouve dans les écrits bibliques tendent vers cette Parole de Dieu qui s'est faite homme en Jésus Christ, qui en devient la clef d'interprétation.

Après avoir traité du concept d'inspiration selon le témoignage des livres bibliques, du rapport entre Dieu et les auteurs humains, et de la vérité que ces écrits nous livrent, la réflexion de la Commission Biblique s'est portée sur certaines difficultés qui posent problème d'un point de vie historique, éthique ou social. Pour répondre à ces difficultés, il est nécessaire de lire et de comprendre de manière adéquate les textes qui posent question, en tenant compte des résultats des sciences modernes, et en même temps du thème principal de ces textes, à savoir Dieu et son plan de salut. Une telle approche montre qu'il est possible de répondre aux objections qui se font jour à l'encontre de la vérité et de la provenance divine et de les dépasser.

Ce document de la Commission Biblique Pontificale ne constitue pas une déclaration officielle du magistère de l'Église sur le thème abordé. Il n'a pas pour objectif d'exposer une doctrine complète de l'inspiration et de la vérité de l'Écriture Sainte, mais simplement de communiquer les résultats d'une étude exégétique attentive des textes bibliques, portant sur la question de leur provenance divine, et de leur vérité. Les conclusions sont maintenant à la disposition des autres disciplines théologiques, pour être complétées et approfondies selon leur propre point de vue.

Je remercie les membres de la Commission Biblique pour leur engagement patient et compétent, en exprimant le vœu que leur travail contribue dans toute l'Église à un écoute toujours plus attentive, reconnaissante et joyeuse de la Sainte Écriture, comme Parole qui vient de Dieu et parle de Dieu pour la vie du monde.

22 février 2014
Chaire de Saint-Pierre

GERHARD Card. MÜLLER
Président

Inspiration et Vérité de l'Écriture Sainte

Traduction française *(Olivier Artus)*

« La pluie et la neige qui descendent des cieux n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer, donnant la semence au semeur et le pain à celui qui doit manger : ainsi ma parole, qui sort de ma bouche, ne me reviendra pas sans résultat, sans avoir fait ce qui me plaît, sans avoir accompli sa mission ».[1] (Is 55,10-11)

« À bien des reprises et de bien des manières, Dieu, dans le passé, a parlé à nos pères par les prophètes ; mais à la fin, en ces jours où nous sommes, il nous a parlé par son Fils qu'il a établi héritier de toutes choses et par qui il a créé les mondes » (He 1,1-2)

INTRODUCTION GENERALE

1. Le Synode des Evêques de 2008 s'est vu assigner le thème de *La Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église.* Le Saint Père Benoît XVI reprend et approfondit les thèmes développés lors du Synode dans son Exhortation Apostolique Post-synodale *Verbum Domini*. Il souligne en particulier : « La réflexion théologique a certainement toujours considéré l'inspiration et la vérité comme deux concepts clé pour une herméneutique ecclésiale des Saintes Écritures. Toutefois, nous devons reconnaître la nécessité actuelle d'approfondir de façon adéquate ces réalités, afin de pouvoir mieux répondre aux exigences relatives à l'interprétation des textes sacrés selon leur nature. Dans cette perspective, je souhaite ardemment que la recherche dans ce domaine puisse progresser et qu'elle porte du fruit pour la science biblique et pour la vie spirituelle des fidèles » (n. 19). Répondant aux souhaits du Saint Père, la Commission Biblique Pontificale souhaite proposer une contribution permettant une compréhension plus précise des concepts d'inspiration et de vérité, avec la pleine conscience que ces concepts rendent parfaitement compte de la nature même de la Bible et de sa signification pour la vie de l'Église.

L'assemblée liturgique, dans laquelle tous les fidèles rencontrent la Bible, est le lieu où la proclamation de la Parole de Dieu fait le plus sens et est la plus

[1] Les citations bibliques suivent la *Traduction Officielle Liturgique* de la Bible en Français.

solennelle. Dans le culte eucharistique — qui comporte deux parties principales : la liturgie de la Parole et la liturgie eucharistique (cf. *Sacrosanctum Concilium* n. 56) — l'Église célèbre « le mystère pascal ; en lisant 'dans toutes les Écritures ce qui le concerne'(*Lc* 24, 27), en célébrant l'Eucharistie dans laquelle 'sont rendus présents la victoire et le triomphe de sa mort' et en rendant en même temps grâces 'à Dieu pour son don ineffable' (*2 Co* 9, 15) dans le Christ Jésus 'pour la louange de sa gloire' (*Ep* 1, 12) par la puissance de l'Esprit Saint » (*Sacrosanctum concilium* n. 6).

La présence de Jésus, révélateur de Dieu le Père, dans sa parole et dans son œuvre salvifique, et l'union de la communauté de fidèles avec lui sont au centre de cette assemblée. Le but de la célébration tout entière est de rendre présent Jésus au centre de la communauté des croyants, et de permettre la rencontre et l'union avec Lui et avec Dieu le Père. Le Christ, dans son mystère pascal, est proclamé dans la lecture de la Parole de Dieu, et célébré dans la liturgie eucharistique.

1. La liturgie de la Parole et son contexte eucharistique

2.. Chaque semaine, le dimanche, c'est-à-dire le jour du Seigneur que l'Église considère comme « la jour de fête primordial» (*Sacrosanctum Concilium* n. 106), la résurrection du Christ est célébrée avec une joie et une solennité particulières. Ce jour-là, au cours duquel la table de la Parole de Dieu doit être présentée aux fidèles « avec plus de richesse » (*Sacrosanctum Concilium* n. 51), on chante des versets des Psaumes et trois textes bibliques sont proclamés, provenant habituellement pour le premier d'entre eux de l'Ancien Testament, puis des écrits non évangéliques du Nouveau Testament, et enfin de l'un des quatre Évangiles. Après la lecture de chacun des deux premiers textes, le lecteur dit : « Parole du Seigneur», et les fidèles répondent « Nous rendons grâce à Dieu ». À la fin de la proclamation de l'Évangile, le diacre ou le prêtre chante ou dit « Acclamons la Parole Dieu », et le peuple répond « Louange à toi, Seigneur Jésus ». Dans ces brefs dialogues, deux caractéristiques de la lecture et de son écoute sont mis en relief : le lecteur souligne l'importance de son action et appelle les auteurs à être pleinement conscients du fait que ce qui leur est communiqué est vraiment la Parole de Dieu, ou, plus spécifiquement, la Parole du Seigneur (Jésus) qui est, dans sa propre personne, la Parole de Dieu (cf. Jn 1,1-2). Les fidèles, quant à eux, expriment l'attitude d'humble respect avec laquelle ils accueillent la Parole de Dieu qui leur est adressée : pleins de reconnaissance, ils écoutent avec joie et louange la Bonne Nouvelle du Seigneur Jésus.

Bien que ces différents moments de la liturgie ne soient pas toujours accomplis de manière parfaite, la liturgie de la Parole constitue un lieu privilégié de communication : Dieu, dans sa bienveillance s'adresse à son peuple avec des paroles humaines, et celui-ci accueille avec gratitude et louange la Parole de Dieu. Le mystère pascal du Christ, sommet et achèvement de la communication de Dieu à l'humanité est célébré dans la liturgie de la Parole, et plus pleinement encore dans la liturgie eucharistique. Dans cette liturgie est réalisée la rédemption du genre humain, et, en même temps, la plus haute et parfaite glorification de Dieu. La célébration n'est pas une formalité rituelle, puisqu'elle a comme objectif le fait que les fidèles « apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous. » (*Sacrosanctum Concilium* n. 48). Le fait que Dieu adresse sa Parole aux hommes dans l'histoire du salut, et qu'il envoie son Fils, qui est sa parole incarnée (Jn 1,14), a le but unique d'offrir aux hommes l'union avec Lui.

2. Le contexte de l'étude de l'inspiration et de la vérité de la Bible

3.. Sur la base de ce que nous avons énoncé jusqu'à présent à propos de la Parole de Dieu dans la liturgie de la Parole et en lien avec la célébration eucharistique, nous pouvons affirmer que nous l'écoutons dans un contexte théologique, christologique, sotériologique et ecclésiologique. Dieu offre le salut, d'une manière définitive et parfaite en son Christ, réalisant la communion entre Lui-même et ses créatures, qui sont représentées par son Église. Ce lieu, qui est le plus approprié pour la proclamation de l'Écriture Sainte, constitue également le contexte le plus adéquat pour étudier l'inspiration et la vérité. Comme nous l'avons dit, après la proclamation des textes de l'Écriture, la liturgie affirme toujours qu'ils sont « Parole de Dieu » (ou « Parole du Seigneur »). Cette affirmation revêt une double signification : avant tout, elle vise à désigner une Parole qui provient de Dieu, mais également une parole qui parle de Dieu. Ces deux significations sont intimement liées. Seul Dieu connaît Dieu ; et en conséquence, seul Dieu peut parler de Dieu d'une manière adéquate et fiable. C'est pourquoi, seule une parole qui provient de Dieu peut parler de Dieu de manière juste. L'affirmation « Parole de Dieu » (« Parole du Seigneur ») invite les fidèles à être conscients de ce qu'ils sont en train d'écouter et à y prêter une attention appropriée. Ils doivent avoir le respect et la gratitude qui sont dus à la Parole qui vient de Dieu, se rendre attentifs pour percevoir et comprendre ce que cette Parole communique sur Dieu, et ainsi entrer dans une union toujours plus vivante avec Lui.

Notre document, qui a pour thème « l'Inspiration et la Vérité de l'Écriture Sainte » développera ces deux thèmes. Lorsque l'on parle d'inspiration de la Bible, on affirme que tous ses livres « ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même » (*Dei Verbum* n. 11). Pour étudier la notion d'inspiration de la Bible, il convient donc de rechercher et de vérifier ce que les textes bibliques eux-mêmes énoncent sur leur propre provenance divine. Puis, pour ce qui concerne la vérité de la Bible, nous devons avoir avant tout à l'esprit le fait que, même s'il existe des thématiques multiples et diverses dans l'Écriture, il existe cependant une thèse principale et centrale : Dieu lui-même est le salut. Il existe de nombreuses autres sources documentaires et d'autres sciences pour obtenir des informations fiables portant sur des questions de toutes sortes ; mais la Bible — en tant que Parole de Dieu — est la source qui fait autorité pour connaître Dieu. Selon la Constitution dogmatique *Dei Verbum* du Concile Vatican II, Dieu lui-même et son projet de salut pour les hommes constituent le contenu par antonomase de sa révélation. Cette thèse est énoncée au début du premier chapitre de cette constitution conciliaire : « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. *Ep* 2, 18 ; *2 P* 1, 4) » (*Dei Verbum* n. 2). Ainsi, la Bible est au service de la transmission de la révélation (cf. *Dei Verbum* nn. 7-10). C'est pourquoi, en étudiant la question de la vérité de la Bible, nous centrerons notre étude sur la question suivante : « Que transmettent les divers textes bibliques à propos de Dieu lui-même et de son projet de salut ?

3.. Les trois parties du document

4.. La première partie de notre document traite de l'inspiration de l'Écriture Sainte, cherchant à en mettre en évidence la provenance divine, tandis que la deuxième partie étudie la question de la vérité de la Parole de Dieu, en mettant en relief ce qui est dit de Dieu lui-même et de son projet de salut. Nous souhaitons, d'une part, qu'augmente la conscience que cette Parole provient de Dieu, et d'autre part, que l'attention de ceux qui écoutent la Parole et des lecteurs de la Bible se concentre sur ce que Dieu, de par sa propre volonté communique sur lui-même et sur son dessein salvifique en faveur des hommes. Nous sommes invités à accueillir la Parole que Dieu — plein d'amour et de bienveillance — nous révèle, avec la même attitude que celle avec laquelle nous célébrons le mystère pascal du Christ, qui est mystère de Dieu et de notre salut. Le but est d'accueillir, en communion avec les autres

croyants, le don de pouvoir écouter et de pouvoir comprendre ce que Lui-même communique sur Lui-même, et ainsi de renouveler et d'approfondir notre rapport personnel avec Lui.

La troisième partie du document traite d'un certain nombre de défis qui proviennent de la Bible elle-même, et particulièrement de certains traits qui semblent contredire son statut de Parole de Dieu. Nous y signalons en particulier deux défis principaux au lecteur. Le premier provient des progrès considérables survenus au cours des deux derniers siècles dans la connaissance de l'histoire, de la culture et des langues des peuples du Proche-Orient ancien, qui constituent l'environnement culturel d'Israël et de ses Saintes Écritures.

Souvent, il existe des différences importantes entre les données de ces sciences et ce que nous pouvons déduire du récit biblique, s'il est lu comme une chronique qui aurait pour objet de relater avec précision les événements, selon un ordre scrupuleusement chronologique. Ces différences constituent une première difficulté et conduisent à se demander si le lecteur peut se fier à la vérité historique des récits bibliques. Un autre défi est lié au fait que bien des textes bibliques se révèlent remplis de violence. Nous pouvons prendre comme exemple les Psaumes imprécatoires, ou encore l'ordre donné par Dieu à Israël d'exterminer des populations entières. Les lecteurs chrétiens sont choqués et désorientés par de tels textes. De plus, il y a des lecteurs non chrétiens qui reprochent aux chrétiens d'avoir dans leurs textes sacrés des sections terribles, et les accusent de professer et de diffuser une religion inspiratrice de violence. La troisième partie du document se propose se propose d'affronter, entre autres, ces défis de l'interprétation, en montrant, d'une part, comment dépasser le fondamentalisme (cf. Commission Biblique Pontificale, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, 1993, I. F), et, d'autre part, comment éviter le scepticisme. Une fois ces obstacles franchis, on peut espérer que sera ouverte la possibilité d'une réception réfléchie et appropriée de la Parole de Dieu.

Ce document a donc pour projet de fournir une contribution qui permette, par l'approfondissement de la compréhension des concepts d'inspiration et de vérité, que la Parole de Dieu, dans l'assemblée liturgique et dans tout autre lieu, soit accueillie d'une manière toujours plus conforme a ce don de Dieu, par lequel Il se communique lui-même et invite les hommes à la communion avec Lui.

PREMIERE PARTIE

LE TEMOIGNAGE DES TEXTES BIBLIQUES SUR LEUR PROVENANCE DIVINE

1. Introduction

5.. Dans un premier temps, nous envisageons comment la Constitution dogmatique *Dei Verbum* du Concile Vatican II et l'exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* comprennent la révélation et l'inspiration, les deux actions divines qui sont fondamentales pour appréhender l'Écriture Sainte comme Parole de Dieu. Puis nous montrerons comment les écrits bibliques attestent leur propre provenance divine. Le Nouveau Testament n'envisage quant à lui la relation à Dieu qu'à travers la médiation de Jésus. Cette première partie du document est clôturée par une réflexion sur les critères susceptibles de mettre au jour le témoignage des écrits bibliques au sujet de leur provenance divine.

1.1 Révélation et inspiration dans *Dei Verbum* et *Verbum Domini*

La Constitution *Dei Verbum* aborde la question de la révélation en ces termes : « « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. *Ep* 2,18 ; *2 P* 1, 4) » (*Dei Verbum* n. 2). Dieu se révèle dans une « économie de la révélation » (*Dei Verbum* — DV — n. 2). Il se manifeste dans la création : « Dieu, qui crée (cf. *Jn* 1, 3) et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même (cf. *Rm* 1, 19-20) » (DV n. 3 ; cf. *Verbum Domini — VD* — n. 8). Dieu se révèle spécialement en l'homme, créé « à son image » (Gn 1,27 ; cf. VD, n. 9). Le révélation se déploie ensuite, en comprenant « des actions et des paroles intimement liées entre elles » (DV, n. 2), dans l'histoire du salut du peuple d'Israël (DV, nn. 3 ; 14-16), et atteint son sommet « dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (DV, n. 2 ; cf. VD, nn. 4 ; 17-20). *Verbum Domini* aborde en ces termes la dimension trinitaire de la révélation : « Le sommet de la révélation de Dieu le Père est offert par le Fils à travers le don du Paraclet (cf. *Jn* 14, 16), Esprit du Père et de son Fils, qui nous 'guide vers la vérité tout entière ' (cf. *Jn* 16, 13). » (VD, n. 20).

L'inspiration concerne spécifiquement les livres de la Sainte Écriture. *Dei Verbum*, affirme que Dieu est « inspirateur et auteur des livres de l'un et l'autre Testament » (DV, n. 16), et, de manière plus précise : « Pour composer les livres sacrés, Dieu a choisi des hommes auxquels il a eu recours dans le plein usage de leurs facultés et de leurs moyens, pour que, lui-même agissant en eux et par eux, ils missent par écrit, en vrais auteurs, tout ce qui était conforme à son désir, et cela seulement » (DV, n. 11). L'inspiration, comme activité divine, concerne donc directement les auteurs humains : ceux-ci sont personnellement inspirés, et les écrits de leur composition sont ensuite déclarés inspirés (DV, nn. 11.14).

1.2 Les écrits bibliques et leur provenance divine.

6.. Nous avons vu que Dieu est l'unique auteur de la révélation, et que les livres de la Sainte Écriture, qui permettent la transmission de la révélation divine, sont inspirés par Lui. Dieu est « auteur » de ces livres (DV, n. 16), mais à travers des hommes qu'Il a choisis. Ceux-ci n'écrivent pas sous la dictée mais sont de « vrais auteurs » (DV, n. 11) qui utilisent leurs propres facultés et leur propre talent. Le numéro 11 de *Dei Verbum* ne précise pas en détails en quoi consiste la relation entre ces hommes et Dieu, même si les notes (18-20) renvoient à une explication traditionnelle basée sur la causalité principale et la causalité instrumentale.

Nous tournant vers les livres bibliques, et cherchant à connaître ce qu'ils disent eux-mêmes de leur propre inspiration, nous constatons que, seuls dans la Bible, deux textes du Nouveau Testament parlent explicitement de l'inspiration divine, et appliquent cette notion à des écrits de l'Ancien Testament :

2 Tm 3,16 : « Toute l'Écriture est inspirée par Dieu ; elle est utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer dans la justice ».

2 P 1,20-21 : « Car vous savez cette chose primordiale : pour aucune prophétie de l'Écriture il ne peut y avoir d'interprétation individuelle, puisque ce n'est jamais par la volonté d'un homme qu'un message prophétique a été porté : c'est portés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu ».

La rareté des occurrences du terme « inspiration » a pour conséquence que nous ne pouvons limiter notre recherche à un champ sémantique aussi restreint.

Cependant, en étudiant de près les textes bibliques, nous pouvons constater, comme significatif, le fait que la relation entre leurs auteurs et Dieu s'y trouve constamment explicitée, selon des modalités diverses, toutes à même de manifester comment les textes respectifs proviennent de Dieu. Ce sera l'objet de notre enquête de mettre au jour dans les

textes de l'Écriture Sainte les indices qui manifestent la relation des auteurs humains avec Dieu, montrant ainsi la provenance divine de ces livres, en d'autres termes leur *inspiration*. Notre intention est de présenter une « phénoménologie » de la relation entre Dieu et l'auteur humain, fidèle aux modalités selon lesquelles cette relation est attestée dans les pages de l'Écriture, mettant ainsi en évidence le fait qu'elles contiennent une Parole provenant de Dieu. Dans ce document, la Commission Biblique Pontificale n'a pas pour objectif de démontrer le fait même de l'inspiration des écrits bibliques : ce travail relève de la Théologie fondamentale. Notre point de départ est la vérité de foi, selon laquelle les livres de la Sainte Écriture sont inspirés de Dieu et transmettent sa Parole. Notre apport spécifique consistera à clarifier ce concept d'inspiration, tel qu'il est exprimé dans le témoignage des écrits bibliques eux-mêmes.

Nous pouvons nommer « autoattestation » ce phénomène spécifique retrouvé dans les écrits bibliques qui énoncent la relation de leurs auteurs avec Dieu, et leur propre provenance divine. L'autoattestation, ainsi définie, constituera le cœur de l'enquête menée dans ce document.

7.. Les documents ecclésiaux que nous avons cités plusieurs fois (*Dei Verbum* et *Verbum Domini*) établissement une différence entre « révélation » et « inspiration », qui constituent deux actions divines distinctes. La « révélation » est présentée comme l'action fondamentale de Dieu, par laquelle Il communique qui il est et quel est le mystère de sa volonté (cf. DV n. 2), rendant en même temps l'homme capable de recevoir la révélation. L' « inspiration » est en revanche l'action par laquelle Dieu rend certains hommes, choisis par Lui, capables de transmettre fidèlement par écrit sa révélation (cf. DV, n. 11). L'inspiration présuppose la révélation et est au service de la transmission fidèle de la révélation dans les écrits bibliques.

À partir du témoignage des écrits bibliques, nous ne pouvons déduire que peu d'indices relatifs au rapport spécifique qui existe entre l'auteur humain et Dieu, dans l'activité même de l'écriture. C'est pourquoi la « phénoménologie » que nous nous proposons de présenter, concernant tant la relation entre l'auteur humain et Dieu, que la provenance divine des textes bibliques dresse un tableau très général et diversifié. Nous verrons que le concept spécifique d'inspiration n'est presque jamais expliqué dans les Écritures, et qu'il n'y reçoit pas d'élucidation conceptuelle. Ceci est lié à la nature spécifique du témoignage des différents livres bibliques : en fait, si, d'une part, les textes précisent constamment la provenance divine de leur contenu et de leur message, très peu de choses sont dites sur la manière dont ils furent écrits ou sur eux-mêmes, en tant que documents écrits. En conséquence, le concept large de

révélation et celui, plus spécifique, de son attestation écrite (inspiration) sont envisagés comme un unique processus. Le plus souvent, si l'on parle de l'un de ces concepts, l'autre est également présupposé. Toutefois, par le simple fait que les expressions que nous citons proviennent des textes écrits, il devient évident que leurs auteurs affirment implicitement que leur texte constitue l'expression ultime qui consigne par écrit de manière stable les actions de Dieu lui-même qui se révèle.

1.3 Les écrits du Nouveau Testament, et leur relation avec Jésus.

8.. Pour ce qui concerne les écrits du Nouveau Testament, nous faisons le constat d'une situation spécifique : s'ils attestent la relation de leurs auteurs avec Dieu, c'est uniquement à travers la personne de Jésus. Jésus lui-même énonce de manière très précise la raison de ce phénomène : « Personne ne va vers le Père sans passer par moi » (Jn 14,6). Cette affirmation se base sur la connaissance particulière que le Fils a du Père (cf. Mt 11,27 ; Lc 10,22 : Jn 1,18).

Le comportement de Jésus est particulièrement significatif et instructif face à ses disciples : les Évangiles mettent en lumière la formation qu'il leur donne et dans laquelle s'exprime de manière paradigmatique que la relation avec Jésus et avec Dieu est essentielle pour que la parole d'un Apôtre ou un écrit évangélique devienne « Parole de Dieu ». Selon nos sources, Jésus n'a rien écrit lui-même, et n'a rien dicté à ses disciples. Ce qu'Il a fait peut se résumer de cette manière : il a appelé quelques-uns à le suivre, à partager sa vie, à être témoins de ses actes, à acquérir une connaissance toujours plus profonde de sa personne, à croître dans la foi en lui, et dans la communion de vie avec lui. C'est ainsi que peut être décrit le don que Jésus a fait à ses disciples, et sa manière de les préparer à devenir ses Apôtres, annonçant son message : leur parole est telle que Jésus caractérise les futurs chrétiens comme « ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi » (Jn 17,20). Et Il dit à ses envoyés : « Celui qui vous écoute m'écoute ; celui qui vous rejette me rejette ; et celui qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé. » (Lc 10,16, cf. Jn 15,20). La parole de ses envoyés ne peut être le fondement de la foi de tous les chrétiens que parce que, provenant de l'union la plus intime avec Jésus, elle est la parole de Jésus. La relation personnelle avec le Seigneur Jésus, vécue avec une foi intense et explicite en sa Personne, constitue le fondement principal de cette « inspiration » qui rend les Apôtres capables de communiquer, oralement ou par écrit, le message de Jésus qui est la « Parole de Dieu ». C'est n'est pas la communication littérale de paroles prononcées par Jésus qui est décisive, mais l'annonce de son Évangile. L'Évangile de

Jean représente une illustration par excellence de cette affirmation, puisque dans cet Évangile, toutes les paroles reflètent le style de Jean et, en même temps, transmettent fidèlement tout ce que Jésus a dit.

9.. Ici se dessine, précisément sur la base de l'Évangile de Jean, une connexion intime entre la nature de la relation avec Jésus et avec Dieu (« inspiration »), et le contenu du message qui est communiqué comme Parole de Dieu (« vérité »). Le centre du message de Jésus selon l'Évangile de Jean est le suivant : Dieu le Père et son amour illimité pour le monde est révélé en son Fils (Jn 3,16). Ceci correspond au contenu de la Constitution *Dei Verbum* au n. 2 (Dieu et la révélation du salut). Ce message ne peut être reçu et compris selon une approche cognitive purement intellectuelle, ou de l'ordre de la mémorisation. Ce n'est que dans la foi en Lui et son amour que peut être reçu le don de Dieu, comme peut en être rendu le témoignage. Nous constatons donc que le message central (« vérité ») et la manière de le recevoir pour en rendre compte (« inspiration ») se conditionnent mutuellement. Mais, dans les deux cas, il est question d'une communion de vie pleine et intense avec le Père, révélée par Jésus : communion de vie qui est le salut.

1.4 Critères pour mettre au jour la relation avec Dieu dans les écrits bibliques.

10.. Conformément à ce que nous avons trouvé dans les Évangiles, la foi vivante en Jésus, fils de Dieu est l'objet principal de ce dont Jésus a instruit ses disciples, et c'est cette foi qui caractérise leur relation fondamentale avec Jésus et avec Dieu. Cette foi est un don de l'Esprit-Saint (cf. Jn 3,5 ; 16,13) et est vécue dans une union intime, explicite et personnelle avec le Père et avec le Fils (cf. Jn 17,20-23). Par cette foi, les disciples sont reliés à la personne de Jésus, qui est « à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (DV, n. 2), et ils reçoivent de lui le contenu de leur témoignage apostolique, que son expression soit orale ou écrite. Puisqu'un tel témoignage provient de Jésus, Parole de Dieu, il ne peut être qu'une Parole provenant de Dieu lui-même. La relation personnelle de foi (1) avec la source par laquelle Dieu se révèle (2) sont les deux termes décisifs qui permettent de considérer que les paroles et les œuvres des Apôtres proviennent de Dieu.

Jésus est « le sommet de la révélation de Dieu le Père » (VD, n. 20), sommet précédé d'une riche « économie » de la révélation divine. Comme nous l'avons déjà mentionné, Dieu se révèle dans la création (DV, n. 3), et spécialement dans l'homme créé « à son image » (Gn 1,27). Il se révèle particulièrement dans l'histoire du peuple d'Israël, dans « des actions et des paroles intimement liées entre elles » (DV, n. 2). De cette manière, se dessinent diverses

formes de la révélation de Dieu, qui atteint sa plénitude et son sommet en la personne de Jésus (He, 1,1-2).

Dans le cas des Évangiles (et en général dans les écrits apostoliques) les deux éléments décisifs qui caractérisent la provenance divine sont la foi vivante en Jésus (1), et la personne même de Jésus qui est le sommet de la révélation divine (2). Dans l'étude concernant la provenance divine des autres écrits bibliques, deux critères seront utilisés :

- comme la foi personnelle en Dieu (en fonction de la « phase » spécifique de l'économie de la révélation) est-elle attestée ?
- Comment la révélation se manifeste-t-elle dans les divers textes bibliques ?

Chaque texte biblique provient de Dieu à travers la foi vivante de son auteur, et par la médiation d'une relation de cet auteur avec une (ou plusieurs) forme(s) particulière(s) de la révélation divine. Il n'est pas rare qu'un texte biblique s'appuie sur un texte inspiré antérieur et participe de cette manière de la même provenance divine.

Ces critères sont utiles pour caractériser le témoignage des différents écrits bibliques, et pour voir comment ils proviennent de Dieu, en tant que textes de lois, paroles de sagesse, oracles prophétiques, prières de toute nature, admonitions apostoliques, donc, pour voir comment Dieu en est l'auteur, par la médiation d'auteurs humains. En fonction des situations, les modalités qui expriment la provenance divine sont diverses, et il n'est donc pas possible de les comparer à une simple « dictée divine » qui serait dans tous les cas identique. Cependant, la foi personnelle en Dieu de l'auteur humain et sa docilité aux formes diverses de la révélation divine est attestée dans toutes les situations.

Ainsi, en étudiant les textes bibliques et en nous mettant à la recherche de la manière dont ils attestent la relation de leurs auteurs avec Dieu, nous cherchons plus concrètement à montrer de quelle manière l'inspiration est présentée comme une relation entre Dieu, inspirateur et auteur, et les hommes, auteurs authentiques choisis par lui.

2. L'attestation de textes choisis de l'Ancien Testament

11.. Nous avons choisi des livres représentatifs de l'Ancien et du Nouveau Testament pour illustrer comment est exprimée, dans le texte même, la provenance divine de ces livres. Pour ce qui concerne l'Ancien Testament, nous suivons la division classique en Lois, Prophètes et Écrits (cf. Lc 24,44) ; notre investigation portera sur le Pentateuque, sur les Prophètes et les livres historiques (également appelés prophètes antérieurs), enfin sur les Psaumes et le livre du Siracide.

2.1 Le Pentateuque

L'idée d'une origine divine des textes bibliques est développée dans les récits du Pentateuque à partir de la notion d'écriture, de fixation par écrit des traditions. Ainsi, dans des circonstances particulièrement riches de sens, Moïse reçoit de Dieu la charge de « mettre par écrit », par exemple le document fondateur de l'alliance (Ex 24,4), ou le texte lié à son renouvellement (Ex 34,27) ; ailleurs il semble exécuter cette prescription divine en mettant par écrit d'autres éléments importants (Ex 17,14 ; Nb 33,2 ; Dt 31,22), jusqu'à la rédaction de l'ensemble de la Torah (cf. Dt 27,3.8 ; 31,9). Le livre du Deutéronome met particulièrement en lumière le rôle spécifique de Moïse, le présentant comme médiateur inspiré de la révélation et interprète autorisé de la Parole divine. C'est à partir de ces éléments que s'est développée logiquement l'idée traditionnelle que Moïse soit l'auteur du Pentateuque, c'est à dire que non seulement les livres du Pentateuque parlent de lui, mais soient également considérés comme ses compositions.

Les affirmations principales concernant le fait que Dieu se communique lui-même se situe dans les récits de la rencontre d'Israël avec Dieu à la montagne du Sinaï/Horeb (Ex 19 - Nb 10 ; Dt 4 ss.). Ces récits cherchent à exprimer dans des images suggestives l'idée que Dieu soit l'origine même de la Tradition biblique. On peut affirmer par conséquent que le fondement de la compréhension de la Bible comme Parole de Dieu a débuté au Sinaï, car là, Dieu a institué Moïse unique médiateur de sa révélation. Il revient à Moïse de fixer par écrit la révélation divine, pour qu'il puisse la transmettre et la préserver comme Parole de Dieu pour les hommes de tous les temps. L'écrit rend non seulement possible la transmission de la Parole, mais il suscite également clairement une interrogation sur l'auteur humain, lui qui rend possible, dans le cas de la Bible, qu'elle se manifeste elle-même comme une Parole de Dieu dans une parole humaine. Cette idée (cf. DV, n. 12) est déjà exprimée *in nuce* en Ex 19,19, où il est écrit que Dieu répondit à Moïse avec une « voix » ; on mesure ainsi que Dieu « consent » à se servir d'un langage humain, particulièrement vis-à-vis du médiateur de sa révélation.

12.. D'autre part, l'origine divine de la parole écrite est finement explicitée dans le récit du Sinaï. Dans ce contexte, le Décalogue constitue un document unique et incomparable. Il peut être considéré comme le point de départ de l'idée de l'origine divine de l'Écriture Sainte (inspiration), car, *comme texte*, le Décalogue est le seul qui soit lié à l'idée d'avoir été écrit

par Dieu lui-même (cf. Ex 24,12 ; 31,18 ; 32,16 ; 34,1.28 ; Dt 4,13 ; 9,10 ; 10,4). Ce texte que Dieu lui-même a écrit sur deux tables de pierre est le fondement du concept d'origine divine des textes bibliques. Ce concept se déploie dans deux directions dans les récits du Pentateuque. D'une part, est mise en valeur l'autorité spécifique qui revient au Décalogue, en comparaison de toutes les autres lois et prescriptions de la Bible, d'autre part, on peut constater que la notion d' « écriture » (comprise comme « mise par écrit ») est reliée de manière spécifique au médiateur de la révélation — Moïse — , si bien que par la suite, Moïse et le Pentateuque ont pu être considérés comme équivalents.

Pour ce qui concerne le premier aspect — le Décalogue écrit par Dieu lui-même — on doit remarquer que la transmission et la réception de ce texte attestées dans la tradition de la Sainte Écriture s'effectuent indépendamment de son support matériel — deux tables de pierre. Ce ne sont pas les tables sur lesquelles Dieu a écrit qui sont préservées et vénérées, mais bien le texte que Dieu a écrit pour qu'il appartienne à la Sainte Écriture (cf. Ex 20 ; Dt 5).

Les dix commandements que Dieu a mis par écrit et qu'il a confiés à Moïse — ici, nous en venons au second aspect — font allusion à la relation particulière qui existe entre Dieu et l'homme, pour ce qui concerne la Sainte Écriture. En réalité, Moïse n'est pas institué médiateur en fonction d'un plan divin, mais Dieu cède plutôt à la prière des hommes (Israël) qui demandent un médiateur. Après que Dieu se soit révélé directement au peuple d'Israël (cf. ex 19), le peuple demande à Moïse une instance de médiation, ayant peur de la rencontre immédiate avec Dieu (cf. Ex 20,18-21). Dieu cède donc à la volonté du peuple et institue Moïse médiateur, parlant avec lui, et lui communiquant en détail ses instructions (Ex 20,22-23,33). Moïse met finalement par écrit ces paroles, puisque Dieu établit son alliance avec Israël moyennant ces paroles (Ex 24,3-8). Pour confirmer cet acte, Dieu promet à Moïse de donner les tables sur lesquelles, Il a lui-même écrit (cf. Ex 24,12). On ne peut exprimer de manière plus claire et plus profonde le fait que la Sainte Écriture, transmise de génération en génération dans la communauté de foi d'Israël, puis des Chrétiens, trouve son origine en Dieu, même dans les situations où elle a été rédigée par des hommes. Dans le Pentateuque, cette « autoattestation » de la Sainte Écriture atteint son sommet lorsqu'il est affirmé que Moïse lui-même met par écrit les éléments destinés à instruire le peuple d'Israël, avant d'entrer dans la terre promise (cf. Dt 31,19), les transmettant au peuple comme un programme pour la vie, et la conduite future de ce peuple. Ce n'est que lorsque les êtres humains se laissent interpeller par cette parole de la Sainte Écriture qui leur est révélée, qu'ils peuvent la reconnaître et l'accueillir non pas comme une parole d'hommes, mais comme « la parole de Dieu qui est à l'œuvre » en eux les croyants (1 Th 2,13).

2.2 Les livres prophétiques et les livres historiques

13. Avec le Pentateuque, les livres prophétiques et les livres historiques constituent la partie de l'Ancien Testament qui insiste le plus sur l'origine de son contenu. En général, Dieu se révèle à son peuple ou à ses chefs par la médiation d'êtres humains : dans le Pentateuque, par Moïse, l'archétype des prophètes (Dt 18,18-22) ; dans les livres prophétiques et historiques, par les prophètes. On cherchera ici à montrer comment les livres prophétiques et les livres historiques attestent de l'origine divine de leur contenu.

2.2.1. Les livres prophétiques : des recueils de ce que Dieu a dit à son peuple par l'intermédiaire de ses messagers.

Les livres prophétiques se présentent comme des recueils de ce que le Seigneur a dit à son peuple par l'intermédiaire des « auteurs » (présumés) qui donnent leur nom à ces recueils. En effet, ces livres affirment avec insistance que le Seigneur est l'auteur de leur contenu. Ils le font par diverses expressions qui introduisent et ponctuent le discours. Ces expressions affirment et présupposent que les livres prophétiques sont des discours du Seigneur, et précisent que le Seigneur s'adresse à son peuple par l'intermédiaire des auteurs de ces livres. Et, de fait, une part importante du contenu des livres prophétiques est placée, formellement, sur les lèvres du Seigneur. De manière corollaire, ces livres présentent leurs auteurs comme des personnes que le Seigneur a envoyées avec la mission de transmettre un message à son peuple.

a. Les « formules prophétiques »

Les titres de deux tiers des livres prophétiques affirment explicitement qu'ils sont d'origine divine, en se servant d'une formule précisant que la parole du Seigneur advient. En faisant abstraction de différences de détail, la formule se résume à l'affirmation : « la parole du Seigneur a été adressée à … », suivie du nom du prophète qui reçoit la parole (comme dans les livres de *Jérémie, Ezékiel, Osée, Joël, Jonas, Sophonie et Zacharie*), et parfois également du nom de ses destinataires (comme dans *Aggée* et *Malachie*). Ces titres constituent l'affirmation que le contenu des livres en question, qu'il soit placé dans la bouche de Dieu ou dans celle des prophètes, est entièrement Parole de Dieu. Les titres des livres

prophétiques restants indiquent que ceux-ci relatent le contenu des visions dont ont bénéficié des personnages dont les noms sont *Isaïe, Amos, Abdias, Nahum et Habaquq*. Le titre du livre de *Michée* juxtapose la formule précisant que la Parole du Seigneur advient et la mention de la vision. Bien que cela ne soit pas écrit explicitement, dans le contexte des livres prophétiques, la source des visions ne peut être que le Seigneur lui-même. Il est donc l'auteur de ces livres.

Les titres ne constituent pas la seule partie des livres prophétiques qui les présentent comme Parole de Dieu. Les nombreuses « formules prophétiques » qui scandent le texte font de même. L'expression la plus fréquente, la « formule prophétique » par excellence est « Ainsi parle le Seigneur ». Ouvrant le discours par cette formule, le prophète se présente comme le messager du Seigneur. Il infirme ses auditeurs que le discours qu'il leur adresse ne vient pas de lui, mais a pour auteur le Seigneur.

Sans prétendre à l'exhaustivité, il faut signaler trois autres formules qui scandent les livres prophétiques : « oracle du Seigneur » ; « ainsi parle le Seigneur/Dieu » ; et « le Seigneur a parlé ». À la différence de la première expression appelée « formule du messager » et qui introduit les discours, ces expressions peuvent les conclure. Faisant fonction de signature apposée à la fin d'un écrit, elles attestent que le Seigneur est l'auteur du discours qui précède.

b. Les prophètes : messagers du Seigneur

14.. Parmi les écrits prophétiques, quatre livres exposent comment le Seigneur a agi pour que leurs auteurs deviennent ses messagers : Isaïe (6,1-13) ; Jérémie (1,4-10) ; Ezékiel (1,3-3,11) et Amos (7,15). L'envoi en mission d'Isaïe et d'Ezékiel a pour contexte une vision. Probablement, il en va de même pour Jérémie. Le récit d'envoi en mission d'Isaïe est un bon exemple du genre, car il est à la fois assez développé, tout en demeurant succinct. Dans le conseil divin auquel Isaïe assiste dans une vision, le Seigneur, cherchant un volontaire, demande : « Qui enverrai-je ? Qui ira comme notre messager ? », et Isaïe répond : « Me voici : envoie-moi ! ». Acceptant la proposition d'Isaïe, le Seigneur conclut : « Va dire à ce peuple… ». Suit le message du Seigneur (Is 6,8-10). Le récit, structuré par les verbes « envoyer, aller, dire », trouve sa conclusion dans le discours du Seigneur qu'Isaïe a la mission de transmettre au peuple. Il en va de même pour les trois autres « récits d'envoi prophétique » mentionnés plus haut qui se concluent, eux aussi, par l'ordre donné par le Seigneur à son envoyé de transmettre le message qu'Il communique (Ez 2,3-4 ; 3,4-11 ; Am 7,15). Dans le récit d'envoi de Jérémie, le Seigneur insiste sur le caractère absolu de son ordre

(cf. également Am 3,8), et, en même temps sur l'exactitude qui doit caractériser la transmission du message : « Le Seigneur reprit : « Ne dis pas 'Je suis un enfant !'. Tu iras vers tous ceux à qui je t'enverrai ; tout ce que je t'ordonnerai tu le diras… » (Jr 1,7 ; cf. 1,17 ; 26,2.8 ; Dt 18,18.20). Ces récits définissent la responsabilité de « messager du Seigneur », que les livres prophétiques reconnaissent à leurs auteurs respectifs, et dans le même temps établissent l'origine divine de leur message.

2.2.2. Les livres historiques : la parole du Seigneur a une efficacité infaillible, et et appelle à la conversion.

a. Les livres de Josué – Rois

15.. Dans les livres de *Josué,* des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois,* le Seigneur prend fréquemment la parole, comme c'est le cas dans les livres prophétiques, auxquels cette collection appartient également, selon la tradition hébraïque. De fait, à chaque étape de la conquête de la Terre Promise, le Seigneur dit à Josué ce qu'il doit faire. En Jos 20,1-6 et 24,2-15, Il s'adresse au peuple par l'intermédiaire de Josué, lequel est ainsi investi d'une mission prophétique. Dans le livre des *Juges*, le Seigneur, ou son Ange, parle souvent à des chefs, en particulier Gédéon, ou au peuple. Le Seigneur agit en personne, sauf en Jg 4,6-7 et 6,7-9 quand il passe par la médiation de la prophétesse Déborah et d'un prophète anonyme pour s'adresser d'une part à Barak, et d'autre part à tout le peuple.

En revanche, dans les livres de *Samuel* et des *Rois*, à part de rares exceptions, le Seigneur se révèle à ceux à qui il s'adresse par l'intermédiaire de personnages prophétiques. Ses discours sont alors encadrés par des expressions identiques à celles qui introduisent et qui scandent les livres prophétiques. Parmi les livres bibliques, les livres de *Samuel* et des *Rois* mettent particulièrement en relief les prophètes et leur activité de messagers du Seigneur. Pour une grande part des oracles consignés dans *Samuel* et *Rois*, le Seigneur annonce les malheurs qu'il fera venir sur les dirigeants du peuple, plus particulièrement sur l'un ou l'autre roi et sa dynastie, ou sur les royaumes d'Israël (cf. 1 R 14,15-16) et de Juda (cf. 2 R 21,10-15), du fait qu'y est rendu un culte à des divinités différentes de Lui. Les annonces divines de malheurs sont en général suivies du constat de leur accomplissement. Les livres de *Samuel* et des *Rois* se présentent ainsi, pour une bonne part, comme une succession d'annonces de malheurs et de récits d'accomplissement. Cette succession ne prend fin qu'avec la destruction du royaume de Juda. Dans l'introduction du récit de la conquête babylonienne (597-587 av.

J.C.), 2 R 24,2 annonce que la destruction se Juda était l'œuvre du Seigneur, réalisant ainsi ce qu'il avait annoncé « par l'intermédiaire de ses serviteurs les prophètes ». Puisque le Seigneur ne manque pas d'accomplir ce qu'il annonce, sa parole se révèle d'une efficacité infaillible. En d'autres termes, le Seigneur est l'auteur principal de l'histoire de son peuple ; il en annonce les événements, et les fait advenir.

Comme les textes dont il a été question, 2 R 17,7-20 résume l'histoire d'Israël et de Juda comme une succession de discours que le Seigneur leur a adressés par la médiation de ses serviteurs les prophètes. Le ton des discours est cependant différent. Le Seigneur n'annonce pas de malheurs à Israël ni à Juda, mais les exhorte à la conversion. Puisque les intéressés se sont obstinés dans leur refus face aux appels du Seigneur (2 R 17,13-14), il en vient à les rejeter loin de sa face.

b. Les livres des Chroniques.

16.. Comme dans l'ensemble *Josué-Rois*, les discours du Seigneur sont nombreux dans les livres des *Chroniques*. Il parle directement à Salomon (2 Ch 1,7.11-12 ; 7,12-22). En général, Le Seigneur s'adresse au roi ou au peuple au moyen d'intermédiaires : la majeure partie d'entre eux reçoit un titre « prophétique », mais certains non. La première place revient aux prophètes comme Natan (cf. 1 Ch 17,1-15) et bien d'autres. Le Seigneur se sert également de voyants comme Gad (cf. 1 Ch 21,9-12) et de personnes exerçant différents métiers et même de rois étrangers comme Nékao (2 Ch 35,21) et Cyrus (2 Ch 36,23). Les principales familles de musiciens du temple prophétisent (cf. 1 Ch 25,1-3).

Les livres des *Chroniques* reprennent les conceptions de la Parole de Dieu exprimées en *Samuel* et en *Rois*. De même que dans ces livres, mais peut-être avec moins d'insistance, les discours du Seigneur ont pour objet l'annonce d'événements dont est ensuite relaté l'accomplissement (cf. 1 Ch 11,1-3 ; 2 Ch 6,10 ; 10,15). Les livres des *Chroniques* soulignent particulièrement ce rôle de la Parole de Dieu en référence à l'exil à Babylone. Selon 2 Ch 36,20-22, l'exil, comme sa fin accomplissent ce que le Seigneur avait annoncé par la bouche de Jérémie (cf. Jr 25,11-14 ; 29,10). Avec des termes différents de 2 R 17,13-14, 2 Ch 36,15-16 reprend la thématique des interventions incessantes faites en vain par le Seigneur pour éviter le malheur à son peuple, à qui il envoie des prophètes et/ou messagers. On notera enfin que les livres des *Chroniques* n'affirment pas l'origine divine de leur contenu, mais qu'ils semblent la suggérer, dans la mesure où ils font référence à des sources prophétiques (cf. 2 Ch 36,12.15-16.21-22).

Pour résumer, les livres prophétiques se présentent intégralement comme paroles de Dieu. Celle-ci occupe également une place importante dans les livres historiques. Les uns et les autres, et avant tout les livres historiques spécifient que la Parole de Dieu a une efficacité infaillible, et appelle à la conversion.

2.3 Les Psaumes

17.. Le Psautier est une collection de prières qui proviennent de l'expérience personnelle et communautaire de la présence et de l'action du Seigneur. Les Psaumes expriment la prière d'Israël aux différentes époques de son histoire : à l'époque royale puis, durant l'exil, lorsque Dieu lui-même est de plus en plus reconnu comme roi d'Israël, et finalement, après l'exil à l'époque du second temple. Tout Psaume constitue un témoignage d'une relation vivante et forte avec Dieu, et sur cette base, il est possible d'affirmer que tout Psaume provient de Dieu et est inspiré par Dieu. En fonction de ce que les textes eux-mêmes expriment, on peut relever, sans prétendre à l'exhaustivité, au moins trois types d'expressions de cette relation :

a/ L'expérience de l'intervention de Dieu dans la vie des croyants.

b/ L'expérience de la présence de Dieu dans le sanctuaire

c/ L'expérience de Dieu source de toute sagesse.

Ces trois types de relations avec Dieu sont vécus sur la base de l'alliance du Sinaï, qui inclut la promesse de la présence active de Dieu dans la vie quotidienne du peuple, et dans le temple.

a. L'expérience de l'intervention de Dieu dans la vie des croyants

Ceux qui prient font l'expérience de l'aide puissante de Dieu de deux manières différentes : elle peut être une réponse à leur appel, ou se manifester dans les merveilles dont Il est l'auteur.

Pour ce qui concerne la réponse de Dieu à la prière, parmi de nombreux exemples possibles, citons le Psaume 30[2],10-13 : « J'ai crié vers toi Seigneur, j'ai supplié mon Dieu (..) Ecoute, Seigneur, pitié pour moi ! Seigneur, viens à mon aide ! Tu as changé mon deuil en une danse, mes habits funèbres en parure de joie. Que mon cœur ne se taise pas ; qu'il soit en fête pour toi, et que, sans fin, Seigneur, mon Dieu, je te rende grâce ».

---

[2] La numérotation des psaumes est celle du Psautier hébraïque.

Une expérience personnelle, et en même temps communautaire, du Seigneur qui sauve est la force d'inspiration des Psaumes de supplication et de louange. Cette expérience est souvent indiquée, sinon racontée, au début (cf. Ps 18,5-7 ; 30,2), à la fin (cf. Ps 142,6-8) ou au centre du Psaume (cf. Ps 22,22 ; 85,7-9). À mi-chemin entre la parole humaine de supplication et celle de louange se trouve la Parole (qui exprime la promesse et l'action) de Dieu (cf. Ps 30,12). Après l'avoir perçue, le psalmiste se sent inspiré pour la raconter à d'autres. Ainsi, cette Parole est reçue et priée non seulement par un individu, mais par tout le peuple.

Ceux qui prient sont attentifs aux merveilles du Seigneur, parce que Dieu leur parle, ainsi qu'à tout le peuple par l'intermédiaire des grandes œuvres qu'il a réalisées dans toute la création et dans l'histoire d'Israël. Le Ps 19,2-5 mentionne les merveilles de la création et décrit leur « langage » : « Les cieux proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains. Le jour au jour en livre le récit et la nuit à la nuit en donne connaissance. Pas de paroles dans ce récit, pas de voix qui s'entende ; mais sur toute la terre en paraît le message et la nouvelle, aux limites du monde ». Il revient à celui qui prie de comprendre ce langage qui parle de la « gloire de Dieu » (cf. ps 147,15-20), et de l'exprimer avec ses propres paroles.

Le Psaume 105 remémore les œuvres de Dieu dans l'histoire d'Israël et exhorte chaque individu, comme le peuple dans son ensemble : v. 5 : « Souvenez-vous des merveilles qu'il a faites, de ses prodiges, des jugements qu'il prononça ». Les Psaumes historiques rapportent « les merveilles » accomplies par Dieu qui, en même temps sont les « jugements de sa bouche ». Les paroles de ces Psaumes, formulées en termes humains, sont inspirées par les grandes œuvres du Seigneur. Cette voix du Seigneur continue à résonner dans l' « aujourd'hui » de celui qui prie et du peuple. Il est urgent de l'écouter.

b. L'expérience de la présence puissante de Dieu dans l'enceinte du sanctuaire.

18.. Prenons comme exemples les psaumes 17 et 50. Dans le premier texte, l'expérience de Dieu inspire à un juste faussement accusé de faire monter une prière de confiance inconditionnelle en Dieu ; dans le second, cette expérience fait percevoir la voix de Dieu qui dénonce le comportement erroné du peuple.

Dans le Ps 17, le dernier verset exprime une espérance proche de la certitude : « Et moi, par ta justice, je verrai ta face : au réveil, je me rassasierai de ton visage ». (v. 15). Deux autres prières de personnes persécutées se terminent de manière analogue : le Ps 11,7 — « les hommes droits verront le Seigneur face à face » ; et le Ps 27, à l'avant dernier verset (v. 13)

— « J'en suis sûr, je verrai les bontés du Seigneur sur la terre des vivants « (cf. vv. 4.8.9). L'expression « la face du Seigneur » signifie Dieu lui-même, la personne de Dieu selon sa réalité vraie et parfaite. Ainsi, l'expression « voir la face de Dieu » désigne une rencontre intense, réelle et personnelle avec Dieu, non par l'intermédiaire de l'organe de la vue, mais dans la « vision » de la foi. L'espérance inébranlable d'avoir cette expérience de Dieu (« je verrai », au futur) et la connaissance de Dieu qui s'y exprime sont les fondements de la prière tout entière.

Le Psaume 50 se réfère à l'expérience d'une théophanie dans la liturgie du Temple. À l'apparition du Dieu de l'alliance (Ps 50,5), se reproduisent les phénomènes du Sinaï, feu dévorant et tempête (Ps 50,3). La manifestation de Dieu lui-même et de sa relation à Israël (50,7 : « Moi Dieu, Je suis ton Dieu ») conduisent à l'accusation contre le peuple : « Je mets cela sous tes yeux, et je t'accuse » (Ps 50,21). Dieu critique de deux manières le comportement du peuple : sa relation à Dieu se concentre exclusivement sur les sacrifices (Ps 50,8-13), et la relation au prochain est diamétralement opposée aux commandements de l'alliance (Ps 50,16-22). Dieu demande la louange, la prière dans l'angoisse (Ps 50,14-15.23) et la rectitude vis-à-vis du prochain (Ps 50,23). Le Psaume 50, au cœur du Psautier, reprend donc les formulaires prophétiques : non seulement il fait parler le Seigneur, mais il présente toute supplication et tout acte de louange comme obéissance au commandement divin. Toute la prière est donc « inspirée » par Dieu.

c. L'expérience de Dieu, source de la sagesse.

19.. La sagesse et l'intelligence sont des attributs divins (cf. Ps 136,5 ; 147,5). C'est Lui qui les communique (« Dans le secret, tu m'apprends la sagesse » : Ps 51,8), rendant l'homme sage, c'est-à-dire capable de voir toutes choses comme les voit Dieu. David posséda une telle sagesse et une telle intelligence à partir du moment où Dieu l'appela à être roi d'Israël (cf. Ps 78,72).

La crainte de Dieu est la condition nécessaire pour être « instruit » de Dieu et pour recevoir la sagesse. Dans la partie initiale du Psaume 25, celui qui prie demande instamment à être instruit par le Seigneur (vv 4-5 : « Seigneur, enseigne-moi tes voies, fais moi connaître ta route. Dirige-moi par ta vérité, enseigne-moi, car tu es le Dieu qui le sauve. »), en se fondant sur la disponibilité de Dieu à donner la sagesse (cf. vv. 8-9). La crainte de Dieu est l'attitude indispensable pour bénéficier de l'enseignement particulier de Dieu : « Est-il un homme qui craigne le Seigneur ? Dieu lui montre le chemin qu'il doit prendre » (Ps 25,12). Ceux qui

craignent Dieu ne reçoivent pas seulement l'enseignement de la voie qu'il convient de suivre, mais comme l'explique le Psaume 25, ils reçoivent une illumination plus large et profonde : « Le secret du Seigneur est pour ceux qui le craignent ; à ceux-là il fait connaître son alliance » (v. 14) ; en d'autres termes, Il les introduit à une relation d'amitié intime avec Lui, et à une connaissance approfondie du pacte qu'Il a noué avec Israël au Sinaï. Ainsi, nous percevons que la relation avec Dieu, exprimée avec le vocabulaire de la « crainte de Dieu », est la source inspiratrice d'où proviennent les nombreux Psaumes de sagesse.

2.4 Le livre du Siracide

20.. Dans les livres prophétiques, Dieu lui-même parle par l'intermédiaire des Prophètes. Comme nous l'avons déjà envisagé, les modalités selon lesquelles Dieu s'adresse aux personnes qu'Il a choisies comme porte-paroles auprès du peuple d'Israël sont diverses. Dans les Psaumes, c'est l'homme qui parle à Dieu, mais le fait en Sa présence, et en adoptant des expressions qui présupposent une communion étroite avec Lui. Dans les livres de sagesse en revanche, les hommes parlent à d'autres hommes ; cependant, celui qui parle et celui qui écoute sont tous deux profondément enracinés dans la foi en Dieu du peuple d'Israël. Souvent, dans l'Ancien Testament, la sagesse est explicitement attribuée à l'Esprit de Dieu (cf. Jb 32,8 ; Sg 7,22 ; 9,17, également 1 Co 12,4-11). Ces livres sont appelés « sapientiaux » parce que leurs auteurs scrutent et indiquent les chemins conduisant à une vie guidée par la sagesse. Dans leur recherche, ils sont conscients que la sagesse est un don de Dieu car « il n'y a qu'un seul être sage et très redoutable, Celui qui siège sur son trône » (Si 1,8). Cherchant à préciser la manière dont les livres de sagesse présentent la relation avec Dieu comme la source et le fondement de ce qui est enseigné par leurs auteurs, nous avons centré notre étude sur le livre du Siracide, du fait de son caractère synthétique.

Dès le début du livre, l'auteur se montre conscient que « toute sagesse vient du Seigneur, et demeure auprès de Lui pour toujours » (Si 1,1). Déjà dans le prologue du livre, le traducteur indique une médiation par laquelle Dieu a communiqué la sagesse à l'auteur : « mon grand-père Jésus — écrit-il — après s'être adonné sans réserve à la lecture de la Loi, des Prophètes, et des autres livres de nos Pères, et avoir acquis en ce domaine une grande compétence, a été amené à écrire lui-même sur l'enseignement et la sagesse ». La lecture soigneuse et croyante des Saintes Écritures, dans lesquelles Dieu parle au peuple d'Israël, a uni l'auteur avec Dieu, est devenue la source de sa sagesse, et l'a conduit à écrire son œuvre.

Ainsi, la modalité selon laquelle livre provient de Dieu lui-même se trouve exposée clairement.

Ce que le traducteur affirme dans le prologue est confirmé par l'auteur lui-même au coeur du livre. Après avoir rapporté l'éloge que la Sagesse fait d'elle-même (Si 24,1-22), il l'identifie avec les écrits de Moïse : « Tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu Très-Haut, la Loi que Moïse nous a prescrite, héritage laissé aux assemblées de Jacob » (Si 24,23). Puis le Siracide explique quel est le résultat de son étude de la Loi, et la conséquence de ce qu'il écrit : « je vais encore faire luire l'instruction comme l'aurore et porter au loin sa lumière. Je vais encore répandre la doctrine comme une prophétie et je la lèguerai aux générations à venir. Voyez : ce n'est pas pour moi seul que j'ai peiné, mais pour tous ceux qui cherchent la sagesse » (Si 24,32-34, cf. 33,18). La sagesse, que tous — aujourd'hui comme dans les temps futurs — peuvent trouver dans ses écrits est le fruit de son étude de la Loi et de ce que Dieu lui fait connaître dans les épreuves de la vie (cf. Si 4,11.17-18).

L'auteur semble donner son propre portrait lorsqu'il parle de « celui qui s'applique à la loi du Très-Haut et la médite » (Si 38,34) et écrit : « il cherchera à connaître la sagesse de tous les anciens et se consacrera à la lecture des prophètes » (Si 39,1). Puis il énonce le résultat de cette démarche : « Si le Seigneur souverain le veut, il sera rempli de l'esprit d'intelligence, il répandra comme une ondée ses paroles de sagesse, et dans la prière il rendra grâce au Seigneur » (Si 39,6). L'acquisition de la sagesse comme fruit de l'étude est reconnue comme don de Dieu et conduit à la prière de louange. Ainsi tout se déploie, en venue d'une union vivante et continuelle avec Dieu. L'auteur affirme, non seulement pour lui-même, mais pour tous que la crainte de Dieu et l'obéissance à la Loi donnent accès à la sagesse : « Ainsi agit celui qui craint le Seigneur, celui qui est maître de la Loi atteindra la Sagesse » (Si 15,1).

Dans la dernière partie de son œuvre (Si 44-50), le Siracide traite de diverses manières des traditions de son peuple, faisant l'éloge des pères et décrivant l'action divine en faveur d'Israël, qui utilise la médiation de nombreux acteurs humains. Par le moyen de cette relecture, il montre également comment ce qu'il écrit procède de sa relation à Dieu. En particulier, il déclare en ce qui concerne Moïse : « Il lui a fait entendre sa voix et l'a introduit dans la nuée obscure ; face à face, il lui a donné ses commandements, loi de vie et de savoir, pour enseigner l'alliance à Jacob et ses décrets à Israël (Si 45,5). L'auteur fait mention de nombreux prophètes et déclare à propos d'Isaïe: « Par la puissance de son esprit, Isaïe vit les derniers temps et consola les affligés de Sion » (Si 48,24). Ainsi, en méditant la Loi et les Prophètes, puis en écoutant la Parole de Dieu, l'auteur de sagesse fut en union avec Dieu,

obtint la sagesse et acquit les fondements nécessaires à la composition de son œuvre (cf. le prologue du livre du Siracide).

La conclusion du livre du Siracide en caractérise le contenu comme « un enseignement plein d'intelligence et de savoir » (Si 50,27). Il associe une béatitude à cette évaluation : « Heureux qui reviendra toujours à ces paroles ! Celui qui les place en son cœur deviendra sage. S'il les met en pratique, il sera fort en toute circonstance, car la lumière du Seigneur sera son sentier » (Si 50,28-29). La béatitude exhorte à la méditation et à la mise en pratique du contenu du livre et promet la sagesse et la lumière du Seigneur : tout ceci n'est possible que si ce livre provient de Dieu lui-même.

2.5 Conclusion

21.. Après avoir rendu compte de textes choisis de l'Ancien Testament, nous pouvons maintenant en esquisser une synthèse. Les textes étudiés, divers pour ce qui concerne leur datation, leur lieu de composition, au-delà de leur contenu spécifique, et de leur style littéraire particulier, présentent cependant de manière concordante un unique message fondamental : Dieu nous parle. L'unique et même Dieu cherche l'homme, dans la diversité et la multiplicité des situations historiques, Il le rejoint et lui parle. Et le message divin, divers dans sa forme du fait des circonstances historiques concrètes de la révélation, tend constamment à susciter en l'homme une réponse d'amour. Cette constante intentionnalité divine « remplit de Dieu » les écrits qui l'expriment. Elle les rend inspirés et inspirants, c'est-à-dire capables d'illuminer et de faire grandir l'intelligence et la sensibilité des croyants. L'homme qui, dans un mouvement de surprise et de joie, en prend conscience se demande alors : que sera capable de me donner ce Dieu ineffable qui me parle ? Les auteurs du Nouveau Testament, membres du peuple d'Israël, connaissent les « Écritures » de leur peuple et les reconnaissent comme paroles inspirées venant de Dieu. Ils nous montrent comment Dieu a continué son acte de parole, jusqu'à exprimer sa parole ultime et définitive par l'envoi de son Fils (cf. He 1,1-2).

3. Le témoignage de textes choisis du Nouveau Testament

22. Nous avons déjà souligné, comme spécifique des écrits du Nouveau Testament, la manière dont ils expriment la relation de leurs auteurs avec Dieu par la médiation exclusive de la personne de Jésus. Une place particulière revient ici aux quatre Évangiles. La

constitution dogmatique *Dei Verbum* parle en effet de leur « supériorité méritée, en tant qu'ils constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur » (n. 18). Nous allons tenir compte de ce rôle privilégié des Évangiles, et pour cela, après une introduction exposant ce qu'ils ont en commun, seront successivement abordées les Évangiles synoptiques, puis l'Évangile de Jean. Pour ce qui concerne les autres écrits néotestamentaires, nous retenons les plus significatifs pour le thème abordé : les Actes des Apôtres, les lettres de l'Apôtre Paul, la lettre aux Hébreux et l'Apocalypse.

3.1 Les quatre Évangiles.

23. Les quatre Évangiles se distinguent de tous les autres livres de la Sainte Écriture dans la mesure où ils se réfèrent directement à « tout ce que Jésus a fait et enseigné » (Ac 1,1), et où, dans le même temps, ils montrent comment Jésus prépare les missionnaires qui ont la charge de propager la Parole de Dieu qu'il a révélée. Les Évangiles attestent d'une manière particulière de la provenance divine de leur texte, dans la mesure où ils présentent la personne même de Jésus et sa relation à Dieu, et où ils présentent les Apôtres, leur formation, et l'autorité qui leur a été conférée par Jésus.

a/ Jésus, sommet de la révélation de Dieu pour tous les peuples

Les Évangiles présentent entre eux une réelle diversité dans les détails du récit, et également dans les orientations théologiques, mais ils convergent dans la présentation de la personne de Jésus et de son message. Nous proposons ici une synthèse qui en met en valeur les aspects principaux.

Les quatre Évangiles présentent la personne et l'histoire de Jésus comme le sommet du récit biblique. De ce fait, ils font souvent référence aux écrits de l'Ancien Testament, connus avant tout par la traduction grecque des Septante, mais aussi dans leurs textes originaux hébreux et araméens. Soulignons l'importance des nombreux liens que les Évangiles mentionnent entre Jésus, les patriarches, Moïse, et les prophètes, personnages dont la mémoire et la signification sont contenues dans les écrits sacrés de l'Ancien Testament.

Les Évangiles attestent que Jésus est l'achèvement, l'accomplissement de la révélation du Dieu d'Israël, de ce Dieu qui appelle, instruit, sanctionne et souvent reconstruit Israël comme son propre peuple, séparé des autres nations, mais appelé à être une bénédiction pour tous les peuples. En même temps, les Évangiles élargissent de manière décisive

l'universalisme de l'Ancien Testament et manifestent qu'en Jésus, Dieu se révèle à tout le genre humain, de toutes les époques (cf. Mt 28,20 ; Mc 14,9 ; Lc 24,47 ; Jn 4,42).

Les quatre Évangiles — chacun d'une manière particulière — affirment que Jésus est le Fils de Dieu, non seulement au sens d'un titre messianique, mais également comme expression d'un rapport — unique et sans précédent — avec le Père céleste, dépassant ainsi le rôle salvifique et révélateur de tous les autres êtres humains. Cela est exposé d'une manière plus explicite dans l'Évangile de Jean, d'une part dans le prologue (Jn 1,1-18), d'autre part dans les chapitres concernant le Seigneur ressuscité, d'abord lors de la rencontre de Thomas (Jn 20,28), puis lors de l'affirmation ultime concernant la valeur inépuisable de la vie et de l'enseignement de Jésus (Jn 21,25). Ce même message se trouve également dans l'Évangile de Marc sous la forme d'une inclusion littéraire : au début, on y affirme que Jésus est le Christ et le Fils de Dieu (Mc 1,1), et à la fin, on y cite le témoignage du centurion romain sur Jésus crucifié : « Vraiment, cet homme était Fils de Dieu » (Mc 15,39). Le même contenu est attesté par les autres Évangiles synoptiques, avec des termes forts et explicites, dans une prière de jubilation que Jésus adresse à Dieu son Père (Mt 11,25-27 ; Lc 10,21-22). Utilisant des expressions vraiment uniques, Jésus exprime non seulement la parfaite égalité, et l'intimité qui unit Dieu le Père et lui-même comme Fils, mais il affirme également que cette relation ne peut être reconnue que par un acte de révélation : seul le Fils peut révéler le Père, et seul le Père peut révéler le Fils.

Selon un point de vue littéraire, les Évangiles contiennent des épisodes narratifs et des discours didactiques, mais en réalité, leur sens ultime est lié à la transmission d'une histoire de révélation et de salut. Ils présentent la vie du Fils incarné de Dieu, qui, depuis la condition humble d'une vie ordinaire, et à travers les humiliations cruelles de la passion et de la mort, parvient finalement à l'exaltation dans la gloire. De cette manière, les Évangiles, en transmettant la révélation de Dieu en son Fils Jésus, indiquent implicitement la provenance divine de leur texte.

c. La présence et la formation des témoins oculaires et des ministres de la parole

24. Tous les épisodes évangéliques sont centrés sur Jésus, qui est cependant entouré de disciples. Le terme « disciples » se réfère à un groupe de partisans de Jésus, dont le nombre n'est pas précisé. Tous les Évangiles parlent de manière spécifique des « douze », un groupe choisi qui accompagne Jésus durant toute la durée de son ministère, groupe dont la valeur est de grande importance. Les douze forment une communauté, définie avec précision par les

noms propres de ceux qui la composent. Tous les Évangiles rapportent que ce groupe fut choisi par Jésus (Mt 10,1-4 ; Mc 3,13-19 ; Lc 6,12-16 ; Jn 6,70). Les douze le suivent pour devenir témoins oculaires de son ministère, et assument le rôle d'envoyés pourvus des pleins pouvoirs (Mt 10,5-8 ; Mc 3,14-15 ; 6,7 ; Lc 9,1-2 ; Jn 17,18 ; 20,21). Leur nombre symbolise les douze tribus d'Israël (Mt 19,28 ; Lc 22,30) et signifie la plénitude du peuple de Dieu, qui doit être atteinte à travers leur mission d'évangélisation du monde entier. Non seulement leur ministère transmet le message de Jésus à toutes les personnes des temps à venir, mais également, accomplissant la prophétie d'Isaïe sur la venue de l'Emanuel (Is 7,14), il rend durable la présence de Jésus dans l'histoire, conformément à sa promesse : « Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,20). Les Évangiles, qui attestent la constitution spécifique des Douze, montrent de manière concrète l'origine de ce groupe, en Jésus, et en Dieu.

3.2 Les Évangiles synoptiques

25. Les Évangiles synoptiques présentent l'histoire de Jésus d'une manière qui ne laisse pas de place à la perspective de l'auteur de la narration, ni à sa représentation de la personne, de la vie et de la mission de Jésus. En décrivant les relations riches et multiples de Jésus avec Dieu, les Évangiles montrent, de manière implicite, leur propre rapport avec Dieu — leur provenance divine —, et cela toujours par la médiation de la personne et de l'action révélatrice et salvatrice de Jésus.

Seul Luc fournit une introduction aux deux volumes de son œuvre (Lc 1,1-4, cf. Ac 1,1), reliant son propre récit à des étapes antérieures de la tradition apostolique. Il envisage ainsi son œuvre à l'intérieur même du processus de témoignage apostolique sur Jésus, et sur son histoire de salut, témoignage commencé avec les premiers disciples de Jésus (« témoins oculaires »), proclamé dans la première prédication apostolique (« ministres de la Parole »), et maintenant continué dans une forme nouvelle à travers l'Évangile de Luc. De cette manière, Luc montre de manière explicite le rapport qui existe entre son Évangile et Jésus révélateur de Dieu, et il affirme l'autorité de son œuvre, en matière de révélation.

Au cœur de tous les Évangiles est placée la personne de Jésus, envisagée en fonction de ses relations avec Dieu, nombreuses et particulières, relations qui se manifestent dans les événements de la vie de Jésus et dans ses activités, mais également par le rôle qu'il jour dans l'histoire du salut. Une première section de ce chapitre traitera de la personne et de l'activité

de Jésus. Une seconde section envisagera son rôle dans l'histoire commune de Dieu et de l'humanité.

a. Jésus et sa relation particulière avec Dieu.

26. Les Évangiles envisagent de diverses manières la relation spécifique qui relie Jésus à Dieu. Ils le présentent comme :
a/ Le Christ, le Fils de Dieu investi dans une relation privilégiée et unique avec le Père.
b/ Celui qui est rempli de l'Esprit de Dieu
c/ Celui qui agit avec la puissance de Dieu
d/ celui qui enseigne avec l'autorité de Dieu
e/ Celui dont la relation avec le Père est définitivement révélée et confirmée par sa mort et sa résurrection.

Jésus Fils unique de Dieu le Père

Les Évangiles de l'enfance, dans Matthieu et Luc, se réfèrent clairement à l'origine divine de Jésus (Mt 1,20 ; Lc 1,35) et à sa relation unique avec le Père (Mt 2,15 ; Lc 2,49).

Les trois Évangiles synoptiques mentionnent, comme évènements clefs de la vie de Jésus, les épisodes où il communique directement avec son Père, et où le Père, quant à lui, confirme l'origine divine de l'identité et de la mission de son Fils.

Dans tous les Évangiles synoptiques, le ministère public de Jésus est précédé de son baptême et d'une impressionnante théophanie. Les cieux s'ouvrent, l'Esprit descend sur Jésus et la voix de Dieu le déclare être son Fils bien-aimé (Mt 3,13-17 ; Mc 1,9-11 ; Lc 3,21-22). Après cet avènement inaugural, les Évangiles montrent comment Il est poussé par l'Esprit au désert (Mt 4,1-11 ; Mc 1,12-13 ; Lc 4,1-13) pour une confrontation avec Satan (évoquant ainsi le séjour d'Israël au désert), puis comment il débute son ministère en Galilée.

Une autre théophanie déterminante — la Transfiguration de Jésus — intervient à la fin de son ministère en Galilée, quand il se met en route vers Jérusalem, à l'approche de l'événement pascal. Comme lors du baptême, Dieu le Père déclare : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » (Mt 17,5 et par..) et souligne de manière explicite l'autorité qui lui revient : « Écoutez-le ! ». Plusieurs éléments de cette théophanie rappellent les événements du Sinaï : le sommet de la montagne, la présence de Moïse et Élie, le fait que la personne de Jésus

resplendisse, la présence de la nuée qui le couvre de son ombre. De cette manière, Jésus et sa mission sont reliés à la révélation de Dieu au Sinaï et avec l'histoire du salut d'Israël.

L'Évangile de Matthieu recourt à un titre qui n'a pas d'équivalent pour nommer et pour révéler qui est Jésus. Accolé à son nom propre — « Jésus » — qu'il interprète avec la phrase : « car c'est Lui qui sauvera son peuple de ses péchés « (Mt 1,21), Matthieu mentionne également le titre « Emmanuel » (Mt 1,23), qui signifie « Dieu avec nous » (cf. Is 7,14). De cette manière, l'évangéliste affirme de manière explicite la présence de Dieu en Jésus, et souligne l'autorité qui en résulte pour son enseignement comme pour les autres actes de son ministère. Le titre « Emmanuel » réapparaît, dans un certain sens, en Mt 18,20, où Jésus parle de sa présence au milieu de la communauté (« Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, Je suis là au milieu d'eux »), et en Mt 28,20 avec la promesse ultime de Jésus ressuscité : « Et moi, Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde ».

Jésus rempli de l'Esprit de Dieu

L'ensemble des Évangiles synoptiques rapportent, dans le contexte du baptême, la descente de l'Esprit de Dieu sur Jésus (Mt 3,16 ; Mc 1,10 ; Lc 3,22) et confirment l'opération du Saint-Esprit dans ses actes (cf. Mt 12,28 ; Mc 3,28-30). Luc, en particulier, mentionne plusieurs fois l'Esprit qui anime Jésus dans sa mission d'enseignement et de guérison (cf. Lc 4,1.14.18-21). Le même évangéliste note que, dans un moment de grande émotion, Jésus « exulte de joie sous l'action de l'Esprit Saint » (Lc 10,21), et dit : « Tout m'a été remis par mon Père. Personne ne connaît qui est le Fils, sinon le Père ; et personne ne connaît qui est le Père sinon le Fils et celui à qui il veut le révéler » (Lc 10,22 ; cf. également Mt 11,25-27).

Jésus agit avec la puissance de Dieu

27. La relation particulière qui unit Jésus à Dieu se manifeste également dans les exorcismes et dans les guérisons. Dans les trois Évangiles synoptiques, et spécialement dans Marc, les exorcismes sont la marque particulière de la mission de Jésus. La puissance de l'Esprit Saint qui est présente en Jésus est à même de chasser l'esprit captif qui cherche à détruire les êtres humains (par exemple Mc 1,21-28). La rencontre de Jésus avec Satan, qui a lieu lors des tentations qui marquent le début du ministère de Jésus, continue de cette manière, durant sa vie, dans le combat victorieux contre les forces du mal qui causent la souffrance des hommes. Ces mêmes puissances démoniaques sont présentées comme ayant la conscience

angoissée de l'identité de Jésus comme Fils de Dieu (cf. par exemple Mc 1,24 ; 3,11 ; 5,7). La « force » qui provient de Jésus est une force de guérison (cf. Mc 5,30). Des tels récits sont nombreux dans chacun des Évangiles synoptiques. Quand ses adversaires accusent Jésus de recevoir son pouvoir de Satan, il répond par une déclaration synthétique qui relie ses actions miraculeuses à la force de l'Esprit Saint et à la présence du règne de Dieu : « Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que moi, j'expulse les démons, c'est donc que le règne de Dieu est venu jusqu'à vous ». (Mt 12,28 ; cf. Lc 11,20).

La présence de la puissance de Dieu en Jésus lui-même se manifeste d'une manière particulière dans les épisodes dans lesquels son autorité se déploie également à l'égard des forces de la nature. Les récits de la tempête apaisée et de la traversée des eaux sont l'équivalent de théophanies, dans lesquelles Jésus exerce une autorité divine sur la force chaotique de la mer, et, lorsqu'il marche sur les eaux, il prononce le nom divin (*egô eimi*) comme son propre nom (cf. Mt 14,27 ; Mc 6,50). Dans le récit matthéen, les disciples qui assistent au prodige sont conduits à confesser l'identité de Jésus comme Fils de Dieu (Mt 14,33). De la même manière, les récits de la multiplication des pains révèlent la puissance particulière et l'autorité de Jésus (cf. Mt 14,13-21 ; Mc 6,32-44 ; Lc 9,10-17 ; cf. Mt 15,32-39 ; Mc 8,1-10). La multiplication des pains peut être reliée au don divin de la manne au désert, et avec le ministère prophétique d'Élie et d'Élisée. En même temps, par les paroles et les gestes sur les pains, et par l'abondance des morceaux qui restent, il est fait allusion à la célébration eucharistique de la communauté chrétienne, dans laquelle la puissance salvifique de Jésus se déploie sacramentellement.

Jésus enseigne avec l'autorité de Dieu

Les Évangiles synoptiques affirment que Jésus enseigne avec une autorité particulière. Lors de la transfiguration, la voix venue du ciel demande de manière explicite : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé : écoutez-le ! » (Mc 9,7 ; Mt 17,5 ; Lc 9,35). Dans la synagogue de Capharnaüm, les témoins du premier enseignement et du premier exorcisme de Jésus s'exclament : « Qu'est-ce que cela veut dire ? Voilà un enseignement nouveau, donné avec autorité ! Il commande même aux esprits impurs, et ils lui obéissent !» (Mc 1,27). En Mt 5,21-48, Jésus, avec autorité, place son enseignement en contradiction avec des éléments clefs de la Loi : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens…Eh bien ! moi, je vous dis ». Il déclare également être le « Maître du sabbat » (Mt 12,8 ; Mc 2,28 ; Lc 6,5). L'autorité que Jésus a reçue de Dieu s'étend également au pardon des péchés (Mt 9,6 ; Mc 2,10 ; Lc 5,24).

La mort et la résurrection de Jésus comme ultime révélation et comme confirmation de sa relation unique avec Dieu

28. La crucifixion de Jésus, destin extrêmement cruel et infâmant, semble confirmer l'opinion de ses adversaires qui voient en lui un blasphémateur (Mt 26,65 ; Mc 14, 63). Ils demandent au crucifié de descendre de la croix et de prouver ainsi sa prétention à être le Fils de Dieu (Mt 27,41-43 ; Mc 15,31-3é). La mort sur la Croix semble démontrer que ses prétentions et son action sont récusées par Dieu. Mais, selon les Évangiles, Jésus exprime en mourant son union intime avec le Dieu le Père, dont il accepte la volonté (Mt 26,39.42 ; Mc 14,36 ; Lc 22,42). Et Dieu le Père, en ressuscitant Jésus d'entre les morts (Mt 28,6 ; Mc 16,6 ; Lc 24,6.34) montre son approbation parfaite et définitive de la personne de Jésus, dans toutes ses activités, comme dans ses proclamations. Qui croit en la résurrection de Jésus crucifié ne peut plus douter de sa relation singulière avec Dieu le Père, ni de la validité de l'ensemble de son ministère.

b. Jésus et son rôle dans l'histoire du salut

29. Les Saintes Écritures du peuple d'Israël sont considérées comme le récit de l'histoire de Dieu *avec* ce peuple et comme Parole de Dieu. Les Évangiles synoptiques montrent la relation qui unit Jésus à Dieu, et interprètent son histoire comme accomplissement des Écritures. La relation particulière qui unit Jésus à Dieu se traduit également par le retour de Jésus à la fin des temps.

L'accomplissement des Écritures

Il est important de noter que, non seulement, Jésus accomplit en tout ce qu'il dit l'enseignement de Moïse et des prophètes, mais qu'il se présente également lui-même comme l'accomplissement personnel des Écritures. Matthieu observe (Mt 2,15) que, dès l'enfance, Jésus réitère l'itinéraire d'Israël « depuis l'Égypte » (cf. Os 11,1). Rempli de l'Esprit Saint (Lc 4,15), après avoir lu Isaïe dans la synagogue de Nazareth, il ferme le livre et déclare : « Aujourd'hui s'accomplit ce passage de l'Écriture que vous venez d'entendre » (Lc 4,21). De la même manière, il envoie dire à Jean-Baptiste en prison que ce que voient ses envoyés accomplit globalement les prophéties messianiques d'Isaïe (Mt 11,2-6 reliant Is 26,19 ; 29,18-

19 ; 35,5 ; 61,1). L'exorde programmatique de l'Évangile de Marc fournit, dans les premiers versets, un sommaire de l'identité de Jésus : non seulement dès la première ligne on y parle de « Jésus Christ, Fils de Dieu » (Mc 1,1), mais également, dans les versets suivants qui annoncent le Seigneur en personne, dont l'avènement a été préparé, selon le témoignage des prophètes (Mc 1,2-3 se référant à Is 23,20 ; Mal 3,1 ; Is 40,3). Si les Évangélistes Le présentent d'une manière concordante comme descendant de David, il est également dit de Lui, en ce qui concerne la sagesse, qu'il est plus grand que Salomon (Mt 12,41 ; Lc 11,32), plus grand que le Temple (Mt 12,6), ou encore plus que Jonas (Mt 12,41 ; Lc 11,32). Dans le discours sur la montagne, Il légifère avec une autorité qui dépasse celle de Moïse (cf. Mt 5,21.27.33.38.43).

L'accomplissement de l'histoire et le retour triomphal de Jésus

Selon les Évangiles synoptiques, la relation très étroite de Jésus avec Dieu se manifeste non seulement par le fait que la vie de Jésus constitue l'accomplissement de l'histoire de Dieu avec Israël, mais également par le fait que l'histoire tout entière est portée à son achèvement par le retour de Jésus dans sa gloire. Dans les discours apocalyptiques, (Mt 24-25 ; Mc 13 ; Lc 21), Il prépare ses disciples aux tourments de l'histoire après sa mort et sa résurrection, et il les exhorte à demeurer fidèles et à veiller en attendant son retour. Ils vivent désormais dans un temps intermédiaire entre l'accomplissement de l'histoire précédente, réalisé par l'œuvre et la vie de Jésus, et l'accomplissement définitif de l'histoire à la fin de tous les temps. Ce temps intermédiaire est le temps de la communauté de ceux qui croient en Jésus, le temps de l'Église. Dans ce temps intermédiaire, les chrétiens ont l'assurance que le Seigneur ressuscité se trouve toujours avec eux (Mt 28,20), particulièrement par la médiation de la force de l'Esprit Saint (Lc 24,49 , cf. Ac 1,8). Ils ont également la tâche d'annoncer l'Évangile de Jésus à tous les peuples (cf. Mt 26,13 ; Mc 13,10 ; Lc 24,47), de les faire devenir disciples de Jésus (Mt 28,19) et de vivre à la suite de Jésus. Leur vie tout entière, et ce temps tout entier ont pour horizon l'accomplissement de l'histoire qui se réalisera lors du retour triomphal de Jésus.

c. Conclusion

30. Les Évangiles synoptiques montrent la relation particulière qui unit Jésus à Dieu, dans toutes les dimensions de sa vie et de ses activités. Ils montrent également la signification

particulière de la vie de Jésus dans l'accomplissement de histoire commune de Dieu et du peuple d'Israël, ainsi que dans l'accomplissement définitif de l'histoire tout entière. C'est en Jésus que Dieu se révèle lui-même et qu'Il révèle son projet de salut pour toute l'humanité, c'est en Jésus que Dieu parle à toutes les personnes humaines, et c'est par Jésus qu'elles sont conduites à Dieu et unies à Lui, par Jésus qu'elles obtiennent le salut. En présentant Jésus, Parole de Dieu, les Évangiles eux-mêmes deviennent Parole de Dieu. C'est la nature des Saintes Écritures d'Israël de parler de Dieu avec autorité, et de conduire à Dieu avec assurance. Cette caractéristique est également celle des Évangiles, et conduit à la naissance d'un canon des écrits chrétiens qui est relié au canon des Saintes Écritures du peuple juif.

3.3 L'Évangile de Jean

31. Le prologue de l'Évangile de Jean se termine par l'affirmation solennelle : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique, lui qui est Dieu, lui qui est dans le sein du Père, c'est lui qui l'a fait connaître » (Jn 1,18). Cette présentation de la nature de Jésus (Fils unique ; Dieu en union intime avec le Père) et sa capacité singulière de connaître et de révéler Dieu n'est pas uniquement attestée au début de l'Évangile ; mais, constituant une thèse fondamentale, elle est confirmée par toute l'oeuvre johannique : qui entre en relation avec Jésus et est ouvert à sa parole reçoit de lui la révélation de Dieu le Père. De la même manière que les autres Évangiles, le quatrième Évangile met en relief l'accomplissement des Écritures par l'œuvre de Jésus, et la présente ainsi comme constitutive du plan salvifique de Dieu. Mais une caractéristique propre à l'Évangile de Jean consiste à décrire certains traits de la relation particulière qui unit l'évangéliste à Jésus :

a. La contemplation de la gloire du Fils unique
b. Le témoignage oculaire explicite
c. L'enseignement de l'Esprit de vérité pour les témoins

Ces caractéristiques spécifiques qui relient plus intimement l'évangéliste à la personne de Jésus ont pour effet de souligner la provenance divine de son Évangile. Développons ces traits spécifiques.

a. La contemplation de la gloire du Fils unique

Il est écrit dans le prologue : « Et le Verbe s'est fait chair, il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité » (Jn 1,14). Après avoir affirmé l'incarnation du verbe et son entrée dans

l'humanité, devenue demeure définitive du Dieu de l'alliance, le texte parle soudain d'une rencontre personnelle et profonde avec le Verbe incarné. Dans les textes johanniques « contempler, voir » ne désigne pas une action momentanée, superficielle, mais une action de voir intense et durable, reliée à la réflexion, ainsi qu'à une intelligence approfondie et une adhésion dans la foi. Jn 11,45 désigne l'objet immédiat de la contemplation : « ce qu'Il avait fait », c'est-à-dire la résurrection de Lazare, et en mentionne la conséquence : la foi en Jésus. Jn 1,14b explicite le résultat du « voir », de la contemplation : la compréhension croyante, la reconnaissance du Fils unique qui vient du Père (cf. 1 Jn 1,1 ; 4,14). L'objet de la contemplation est donc Jésus, sa personne et son activité, puisque, durant son séjour terrestre, le verbe de Dieu s'est rendu visible aux hommes.

L'auteur s'inclut lui-même dans un groupe de témoins attentifs (« nous ») qui, ayant contemplé l'œuvre de Jésus sont parvenus à la Foi en Lui, en tant que Fils unique de Dieu le Père. Le témoignage oculaire de l'évangéliste et sa foi en Jésus Fils de Dieu sont les bases de son écrit. On peut en déduire indirectement que cet écrit provient de Jésus, et par conséquent de Dieu. Insistons sur le fait que Jean est membre d'un groupe de témoins habités par la foi. La première conclusion du quatrième Évangile (Jn 20,30-31) permet d'identifier ce groupe. L'évangéliste parle explicitement de son œuvre (« ce livre ») et des « signes » qui y sont racontés. Il affirme que Jésus les fit « en présence de ses disciples ». Ceux-ci se révèlent donc être le groupe des témoins oculaires auquel appartient l'auteur du quatrième Évangile.

b. Le témoignage oculaire explicite

32. À deux reprises, l'évangéliste souligne explicitement qu'il est le témoin oculaire de ce qu'il écrit. Nous lisons en effet dans la conclusion de l'Évangile : « C'est ce disciple qui témoigne de ces choses et qui les a écrites, et nous savons que son témoignage est vrai » (Jn 2&,24). Un groupe (« nous ») présente le disciple — identifié comme personnage principal de la dernière narration — comme un témoin fiable et comme l'auteur de l'œuvre tout entière. Il s'agit du disciple que Jésus aimait (cf. Jn 21,20), qui a été également, en d'autres occasions, témoin de son action, du fait de sa proximité particulière avec Jésus (cf. Jn 13,23 ; 19,26 ; 20,2 ; 21,7). De cette manière, il se confirme que cet Évangile provient de Jésus, et de Dieu lui-même. Ceux qui déclarent « nous savons » (Jn 21,24) expriment la conscience d'être qualifiés pour une telle évaluation. Cette expression constitue un acte de reconnaissance, de réception et de recommandation de l'écrit de la part de la communauté croyante.

Dans un autre passage, le témoignage oculaire est expliqué à propos de l'effusion de l'eau et du sang après la mort de Jésus : « Celui qui a vu rend témoignage, et son témoignage est véridique ; et celui-là sait qu'il dit vrai afin que vous aussi, vous croyiez » (Jn 19,35). Les notions de « voir », « témoigner », « vérité » et « croire » sont ici décisives. Le témoin oculaire affirme la vérité de son témoignage, avec lequel il s'adresse à une communauté (« vous »), l'exhortant à partager sa foi (cf. Jn 20,31 ; 1 Jn 1,1-3). Ce témoignage concerne non seulement des faits advenus, mais également leur signification, qui est donnée par deux citations de l'Ancien Testament (cf. Jn 19,36-37). Par le contexte, nous savons que le témoin oculaire est le disciple que Jésus aimait, qui se tenait près de la croix de Jésus, et à qui Jésus s'est adressé (Jn 19,25-27). Jn 19,35 souligne donc, en se référant de manière spécifique à la mort de Jésus, ce que Jn 21,24 exprime pour l'ensemble des récits du quatrième Évangile : cet Évangile a été écrit par un auteur qui, par expérience directe et par foi, est lié intimement à Jésus et à Dieu, et communique son témoignage à une communauté de croyants qui partagent la même foi.

c. L'enseignement de l'Esprit de vérité pour les témoins.

33. Le témoignage du disciple est rendu possible par le don de l'Esprit Saint. Dans son discours d'adieux (Jn 14-16), Jésus dit aux disciples : « Quand viendra le Défenseur, que je vous enverrai d'auprès du Père, lui, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage en ma faveur. Et vous aussi, vous allez rendre témoignage, car vous êtes avec moi depuis le commencement » (Jn 15,26-27). Les disciples sont les témoins oculaires de toute l'activité de Jésus « depuis le commencement ». Mais le témoignage de foi, qui conduit à croire en Jésus comme Christ et Fils de Dieu (cf. Jn 20,31), et donné par la puissance de l'Esprit qui, procédant du Père et envoyé par Jésus, crée chez les disciples une intense union avec Dieu. Le monde ne peut accueillir l'Esprit (cf. Jn 14,17), mais les disciples le reçoivent pour leur mission dans le monde (cf. Jn 17,18). Jésus explique comment l'Esprit lui rend témoignage : « Lui, vous enseignera tout, et il vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26) ; « Il vous conduira dans la vérité tout entière » (Jn 16,13). L'œuvre de l'Esprit se réfère entièrement à l'activité de Jésus et a l'objectif de conduire à une compréhension toujours plus profonde de la vérité, c'est à dire de la révélation de Dieu le Père rendue possible par Jésus (cf. Jn 1,17-18). Le témoignage rendu à Jésus par tout disciple ne devient « efficace » qu'à travers l'action de l'Esprit Saint. La même remarque vaut pour le

quatrième Évangile lui-même, qui se présente comme le témoignage écrit du disciple que Jésus aimait.

3.4 Les Actes des Apôtres

34. Les Actes des Apôtres sont attribués au même auteur que l'Évangile de Luc (cf. Lc 1,1-4 ; Ac 1,1). Luc mentionne explicitement comme sources de son Évangile ceux qui, « dès le commencement, furent témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2), suggérant de cette manière que son Évangile provient de Jésus, révélateur ultime et suprême de Dieu le Père. Il ne présente pas de la même manière les sources du livre des Actes, ni sa provenance divine. Mais l'on peut noter, d'une part, que les noms de la liste des Apôtres sont identiques en Ac 1,13 et en Lc 6,14-16 (hormis Judas), et, d'autre part, que dans le livre des Actes, leur qualité de témoins oculaires est mise en relief (cf. Ac 1,21-22 ; 10,40-41), de même que leur mission de ministres de la Parole (cf. Ac 6,2 ; cf. 2,42). Luc décrit donc dans les Actes l'activité de ceux dont il parle en Lc 1,2, qui peuvent donc être considérés comme les sources de l'ensemble de ses deux ouvrages (L'Évangile de Luc et les Actes).

Nous pouvons supposer que Luc se soit informé de leur activité (qui est le sujet du livre des Actes) avec le même soin (cf. Lc 1,3) que lors de sa recherche — par leur intermédiaire — sur les œuvres de Jésus.

Pour ce qui est de la provenance du ivre des Actes des Apôtres, la donnée fondamentale est donc la relation personnelle et immédiate avec Jésus de ces témoins oculaires et ministres de la Parole. Leur relation avec Jésus apparaît particulièrement dans leurs discours et leurs actes, dans l'oeuvre de l'Esprit Saint et dans l'interprétation de la Sainte Écriture. Ces différents éléments qui attestent la provenance divine du livre des Actes sont maintenant exposés.

a. La relation personnelle et immédiate des Apôtres avec Jésus

Le livre des Actes fait la relation de la proclamation de l'Évangile par les Apôtres, spécialement par Pierre et Paul. Dans la première section du livre, Luc en présente la liste, avec Pierre et les dix autres Apôtres (Cf. Ac 1,13). Ces Onze constituent le noyau de la communauté à laquelle se manifeste le Seigneur ressuscité (cf. Lc 24,9.33) et représentent un pont essentiel entre l'Évangile de Luc et le livre des Actes (cf. Ac 1,13.26).

L'identité des noms entre la liste de Lc 6,14-16 et celle d'Ac 1,13 cherche à confirmer la relation personnelle durable et intense qui unit chacun des Apôtres à Jésus. Cette relation constitue un privilège qui leur est accordé durant la vie de Jésus et les habilite à devenir les protagonistes du livre des Actes. Les Apôtres sont encore les interlocuteurs et les commensaux de Jésus avant l'Ascension (cf. Ac 1,3-4). Il leur a promis la force de l'Esprit Saint, les destinant ainsi à devenir ses témoins « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). L'ensemble de ces éléments concourt à faire considérer le livre des Actes comme provenant de Jésus et de Dieu.

De même, Paul, personnage principal de la seconde partie du livre des Actes, est caractérisé par sa relation personnelle et immédiate avec Jésus. Sa rencontre avec le Seigneur ressuscité est relatée et mise en relief trois fois (cf. Ac 9,1-22 ; 22,3-16 ; 26,12-18). Paul lui-même proclame clairement la provenance divine de son Évangile : « Ce n'est pas non plus d'un homme que je l'ai reçu ou appris, mais par révélation de Jésus Christ » (Ga 1,12). Les sections du livre utilisant le « nous » (Ac 16,10-18 ; 20,5-15 ; 21,1-18 ; 27,1-28,16) évoquent la relation de l'auteur du livre avec Paul, et par l'intermédiaire de Paul, avec Jésus.

b. Les discours et les actes des Apôtres

35. L'activité des Apôtres, telle que le livre la relate, manifeste de multiples manières leur relation avec Jésus.

Les discours de Pierre (cf. Ac 1,15-22 ; 2,14-36 ; 3,12-26 ; 10,34-43) et Paul (par exemple Ac 13,16-41) sont des résumés, des « sommaires » qui donnent le sens de la vie et du ministère de Jésus. Ils en présentent les données fondamentales : son appartenance à la descendance de David (cf. Ac 13,22-23), son lien avec Nazareth (cf. Ac 2,22 ; 4,10), son ministère débutant en Galilée (cf. Ac 10,37-39). Sa passion et sa mort, dans lesquelles sont impliqués les Juifs (cf. Ac 2,23 ; 3,13 ; 4,10-11) et les païens (cf. Ac 2,23 ; 4,26-27), Pilate (cf. Ac 3,13 ; 4,27 ; 13,28) et Hérode (cf. Ac 4,27) sont particulièrement mises en relief, de même que le supplice de la croix (cf. Ac 5,30 ; 10,39 ; 13,29), et sa résurrection par Dieu (cf. Ac 2,24.32 ; etc.. ;).

La présentation de la résurrection de Jésus met en relief l'action du Père, opposée à l'agir des hommes : « Vous l'avez supprimé en le clouant sur le bois par la main des impies. Mais Dieu l'a ressuscité en le délivrant des douleurs de la mort » (Ac 2,23-24 ; cf. Ac 3,15 ; etc.. ;). Dieu a élevé Jésus à sa droite (cf. Ac 2,33 ; 5,31) et l'a glorifié (cf. ac 3,13). Ainsi est soulignée le relation très étroite entre Jésus et Dieu, et en même temps la provenance divine

de ce qui est raconté. Les titres christologiques de l'Évangile de Luc sont également retrouvés dans le livre des Actes : Christ (Ac 2,31 ; 3,18), Seigneur (Ac 2,36 ; 11,20), Fils de Dieu (Ac 9,20 ; 13,33), Sauveur (Ac 5,31 ; 13,23). Généralement, selon la formulation des Actes, c'est Dieu qui est à l'origine de ces titres dans lesquels sont exprimés la qualité et la mission qu'Il a attribuées à Jésus (cf. Ac 2,36 ; 5,31 ; 13,33).

De la même manière, les actions miraculeuses relient les Apôtres à Jésus. Les miracles de Jésus étaient signes du règne de Dieu (cf. Lc 4,18 ; 11,20 ; Ac 2,22 ; 10,38). C'est Lui qui a confié aux douze cette mission (Lc 9,1). Le livre des Actes attribue aux Apôtres, de manière générique, des « prodiges et des signes » (cf. Ac 2,43 ; 5,12 ; 14,3). Il rapporte également des miracles particuliers, comme des guérisons (cf. Ac 3,1-10 ; 5,14-16 ; 14,8-10), des exorcismes (cf. Ac 5,16 ; 8,7 ; 19,12), la résurrection de morts (cf. Ac 9,36-42 ; 20,9-10). Les Apôtres effectuent ces signes au nom de Jésus, avec sa force et son autorité (cf. Ac 3,1-10 ; 9,32-35).

L'activité des Apôtres est totalement déterminée par Jésus, provient de Lui, et conduit à Lui et à Dieu le Père. Les Actes soulignent la continuité du plan divin, accompli en Jésus Christ, puis poursuivi dans l'Église. Luc voit en particulier dans les miracles la confirmation divine de la mission apostolique, mission située dans le prolongement de celle de Moïse (cf. Ac 7,35-36), puis de celle de Jésus (cf. Ac 2,22).

c. L'œuvre du Saint Esprit

36. La relation des Apôtres avec Jésus se manifeste également par le don de l'Esprit Saint que Jésus a promis et leur a envoyé, Esprit Saint, dans lequel ils réalisent leurs œuvres.

Le Seigneur ressuscité leur annonce « la promesse du Père » (Ac 1,4 ; cf. Lc 24,49), le baptême « dans l'Esprit Saint » (Ac 1,5), la « force » de l'Esprit Saint (Ac 1,8). Au jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint descendit sur eux et « tous furent remplis de l'Esprit Saint » (Ac 2,4), Esprit promis par le Père, et dispensé par Jésus, élevé à la droite de Dieu (cf. Ac 2,33). C'est dans cet Esprit que Pierre et les Onze (cf. Ac 2,14) rendent avec force le premier témoignage public aux œuvres et à la résurrection de Jésus (Ac 2,14-41).

Dans le sommaire concernant la vie de l'Église de Jérusalem, l'activité apostolique est résumée en ces termes : « C'est avec une grande puissance que les Apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus » (Ac 4,33 ; cf. Ac 1,22, etc). Ce témoignage advient sous l'influence de l'Esprit (cf. Ac 4,8.31 ; etc). Le ministère de Paul, proclamant la résurrection de Jésus (cf. Ac 13,30.37), est décrit de la même manière : Paul est rempli de l'Esprit (cf. Ac 9,17 ; 13,2.4.9).

d. L'accomplissement de l'Ancien Testament

37. L'Évangile de Luc montre comment le Seigneur ressuscité a expliqué à ses disciples les Saintes Écritures, leur faisant comprendre que dans sa passion, sa mort et sa résurrection se réalise le plan salvifique de Dieu, annoncé par Moïse, les Prophètes et les Psaumes (cf. lc 24,27.44). On trouve 37 citations de l'Ancien Testament dans le livre des Actes, en grande partie dans les discours que Pierre, Étienne et de Paul adressent à un auditoire juif. Le livre se réfère aux textes inspirés, en en montrant l'accomplissement en Jésus, et il attribue aux paroles des prédicateurs chrétiens cette même valeur de paroles inspirées.

Les événements christologiques qui constituent le contenu de la prédication, comme les faits qui leur sont concomitants se reliés avec les Écritures. Dans le discours inaugural de la Pentecôte, Pierre explique l'irruption de phénomènes extraordinaires liés à la venue de l'Esprit (cf. Ac 2,4-13.15), à la lumière de la prophétie de Joël 3,1-5. À la fin du livre, on voit comment Paul interprète le rejet par les juifs de Rome de ses propos en recourant à la prophétie d'Isaïe 6,9-10 (cf. Ac 28,23-27). Ainsi, ce qui advient au début et à la fin du livre est relié à la Parole prophétique de Dieu. Ce type d'inclusion pourrait évoquer l'idée que tout ce qui advient et est rapporté dans le livre des Actes correspond au plan salvifique de Dieu.

En ce qui concerne le contenu de la prédication apostolique, nous nous en tenons ici à quelques exemples. Pierre appuie l'annonce de la résurrection de Jésus (Ac 2,24) par la citation du Ps 16,8-11, attribuée à David (cf. Ac 2,29-32). Il fonde l'exaltation de Jésus à la droite de Dieu (cf. Ac 2,33) à l'aide du Ps 110,1, lui aussi attribué à David. Citons également, d'une manière plus générale, les références à tous les prophètes, par la bouche desquels Dieu a annoncé à l'avance la destinée de Jésus (cf. Ac 3,18.24 ; 24,14 ; 26,22 ; 28,23). Paul présente la résurrection de Jésus comme accomplissement de la promesse faite aux Pères et cite le Psaume 2,7 (cf. Ac 13,32-33).

Le livre des Actes atteste d'une manière particulière la façon dont l'Église primitive a non seulement reçu comme son propre héritage les Écritures juives, mais s'est également approprié le vocabulaire et la théologie de l'inspiration, comme le révèle la manière dont y sont cités les textes de l'Ancien Testament. Ainsi, au début (cf. Ac 1,16), comme à la fin du livre (cf. Ac 28,15), il est affirmé que l'Esprit Saint parle par la médiation des auteurs et des textes bibliques. Au début du livre, les Écritures — qui sont déclarées accomplies par Jésus — sont qualifiées comme ce qui fut « d'avance parlé » par l'Esprit Saint (Ac 1,16 ; cf.

également Ac 4,25), et à la fin du livre, les paroles de Paul — qui concluent les deux volumes de l'œuvre lucanienne — citent Is 6,9-10 en termes similaires : « L'Esprit Saint a bien parlé, quand il a dit à vos pères, par le prophète Isaïe — citation d'Is 6,9-10 grec » (Ac 28,25). Cette manière de se référer à l'Esprit Saint, parlant dans les écrits bibliques et utilisant comme intermédiaires des auteurs humains, est caractéristique des écrits chrétiens, non seulement dans leur compréhension des Écritures hébraïques inspirées, mais également dans leur compréhension de la prédication apostolique. Les Actes présentent la prédication des missionnaires chrétiens — en particulier celle de Pierre (cf. Ac 4,8) et celle de Paul (cf. Ac 13,9) — d'une manière analogue aux discours prophétiques de l'Ancien Testament, et aux discours liés au ministère de Jésus : ce sont des paroles (en forme orale puis écrite) qui proviennent de la plénitude de l'Esprit.

e. Conclusion

38. La spécificité du livre des Actes consiste à rapporter l'activité des témoins oculaires et des ministres de la Parole qui ont eu des relations de différentes sortes avec Jésus. Ils sont avant tout témoins de la résurrection de Jésus, et l'attestent sur la base des rencontres avec le Seigneur ressuscité et dans la force de l'Esprit Saint. Ils présentent l'histoire de Jésus comme l'accomplissement du dessein salvifique de Dieu, se référant à l'Ancien Testament, et ils interprètent à la lumière de cette même source leur propre activité. Tout ce qui est raconté provient de Jésus et de Dieu. Cette argumentation claire du livre des Actes met en évidence le fait que son texte provient de Jésus et de Dieu.

3.5 Les lettres de l'Apôtre Paul.

39. Paul rend témoignage à la provenance divine des Écritures d'Israël, de son Évangile, de son ministère apostolique et de ses lettres.

a. Paul rend témoignage à l'origine divine des Écritures

Paul reconnaît sans ambiguïté l'autorité des Écritures, il en atteste l'origine divine, et il les considère comme des prophéties de l'Évangile.

Par le terme « Saintes Écritures » (Rm 1,2), Paul désigne les livres reçus de la tradition juive de langue grecque. Il ne s'interroge jamais sur leur vérité ni sur leur inspiration. Étant un

croyant juif, il les reçoit comme témoignages de la volonté et du plan salvifique de Dieu pour l'humanité. Avec ses coreligionnaires, il croit en leur vérité, en leur sainteté et en leur unité. Par leur intermédiaire, Dieu se communique à nous, nous interpelle et nous manifeste sa volonté (cf. Rm 4,23-25 ; 15,4 ; 1 Co 9,10 ; 10,4.11).

On doit ajouter que Paul lit et accueille l'Écriture comme prophéties du Christ et de notre temps (cf. Rm 16,25-26), en d'autres termes comme prophéties d'un salut offert dans et par l'intermédiaire de Jésus Christ, et pour cela, comme prophéties de l'Évangile (cf. Rm 1,2) : ces écritures sont orientées christologiquement et doivent être lues comme telles (cf. 2 Co 3).

Comme Parole de Dieu et témoignage rendu à l'Évangile, les Écritures confirment l'unité et la stabilité du plan salvifique de Dieu, qui a été le même depuis les origines (cf. Rm 9,6-29).

b. Paul rend témoignage à l'origine divine de son Évangile

40. Dans le premier chapitre de sa lettre aux Galates, Paul reconnaît avoir persécuté l'Église, du fait de son zèle pour la Loi, mais il confesse que Dieu, dans son infinie bonté, lui a révélé son Fils (cf. Ga 1,16 ; cf. Ep 3,1-6). Par cette révélation, Jésus de Nazareth, qui était auparavant pour Paul un blasphémateur, un pseudo-messie, devient le Ressuscité, le Messie glorieux, vainqueur de la mort, le Fils de Dieu. Dans la même lettre, en Ga 1,12, il déclare que son Évangile lui fut révélé. Par Évangile, nous devons ici comprendre les composantes principales de la vie, de l'itinéraire et de la mission de Jésus, au moins sa mort et sa résurrection salvifiques.

En Ga 1-2, annonce que son Évangile n'inclut pas la circoncision. En d'autres termes, il déclare que, selon ce qui lui a été révélé, il n'est pas nécessaire de se faire circoncire ni de devenir sujet de la Loi de Moïse pour hériter des promesses eschatologiques. Pour Paul, le fait de soumettre à la circoncision les chrétiens d'origine non juive ne constitue pas une question périphérique ou anecdotique, mais touche le cœur de l'Évangile. Il déclare fermement que celui qui se fera circoncire — pour devenir sujet de la Loi mosaïque et obtenir, en cela, la justice — rendra vaine la mort en croix du Christ : « Moi, Paul, je vous le déclare : si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous sera plus d'aucun secours » (Ga 5,2 ; cf. Ga 2,21 ; 5,4). Ce qui est en jeu est donc l'Évangile même, un Évangile qui lui fut révélé et qui, par conséquent, ne peut être modifié.

Comment Paul montre-t-il en Galates 1-2 que son Évangile — dont ne fait pas partie la circoncision — est d'origine divine ? Il commence par affirmer que cette caractéristique de

l'Évangile ne peut venir de lui, car, lorsqu'il était pharisien, il s'y était férocement opposé, et de ce fait, s'il annonce aujourd'hui le contraire de ce qu'il pensait précédemment, ce n'est pas par instabilité intellectuelle : tous ses coreligionnaires savent bien qu'il était ferme dans ses convictions (cf. Ga 1,13-14). Puis, Paul montre que son Évangile ne peut venir des autres Apôtres, non seulement parce qu'il ne les a vus que longtemps après sa rencontre du Christ, mais aussi parce qu'il n'hésite pas à contredire Pierre, le plus notable des Apôtres, lorsque ce dernier prend une position qui fait de la circoncision un facteur de discrimination entre chrétiens (cf. Ga 2,11-14). Finalement puisque son Évangile lui a été révélé, il a dû, lui aussi, obéir à ce que Dieu lui avait fait connaître. C'est pourquoi il peut affirmer, au début de la lettre aux Galates : « Pourtant si nous-mêmes, ou si un ange du ciel vous annonçait un Évangile différent de celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! (Ga 1,8 ; cf. Ga 1,9).

Pourquoi Paul a-t-il voulu mettre l'accent sur le caractère révélé de son Évangile ? Cette origine divine se trouvait contestée par des missionnaires judaïsants, puisque la circoncision avait été imposée par un oracle divin impératif de la loi mosaïque (Gn 17,10-14). En effet, Gn 17,10-14 affirme que pour obtenir le salut, il est nécessaire d'appartenir à la famille d'Abraham et, pour ce motif, d'être circoncis. Ainsi, dans deux de ses lettres — Galates et Romains — Paul doit montrer que son Évangile ne va pas à l'encontre des Écritures et ne contredit pas Gn 17,10-14, passage qui n'admet pas d'exceptions. De fait, Paul ne peut déclarer que cet oracle n'a plus de valeur, car il est reconnu comme normatif par tous les juifs pratiquants. Ne pouvant négliger ce passage, Paul doit l'interpréter d'une autre manière, mais il ne peut le faire sans solliciter d'autres passages scripturaires (Gn 15,6 et Ps 32,1-2 en Rm 4,3.6), qui constituent la règle à partir de laquelle Gn 17,10-14 doit être interprété.

c. Le ministère apostolique de Paul et son origine divine

41. Paul a également dû insister sur l'origine divine de son apostolat, car certains dans le groupe des Apôtres le dénigraient et minimisaient la valeur de son Évangile ; même si il avait rencontré le Ressuscité, il ne faisait pas partie du groupe de ceux qui avaient vécu avec Jésus et étaient témoins de son enseignement, de ses miracles et de sa passion. Voici pourquoi Paul insiste sur le fait qu'il a été mis à part et appelé par le Seigneur pour être Apôtre des païens (cf. Rm 1,5 ; 1 Co 1,1 ; 2 Co 1,1 ; Ga 1,1). Voici également pourquoi, dans le long éloge qu'il fait de lui-même en 2 Co 10-13, il mentionne les révélations reçues du Seigneur (2 Co 12,1-4). Il ne s'agit pas d'une exagération rhétorique ou d'un pieux mensonge destiné à mettre en

relief son statut d'Apôtre, mais d'un simple témoignage véridique. Dans l'éloge qu'il fait de lui-même en 2 Co 10-13, Paul insiste très peu sur les révélations exceptionnelles dont il bénéficia, et met surtout en relief ses souffrances apostoliques pour l'Église, car la puissance de Dieu se manifeste pleinement dans sa fragilité. En d'autres termes, lorsqu'il rend compte des révélations reçues de Dieu, Paul ne le fait pas pour être admiré des Églises, mais pour montrer que les traits caractéristiques de l'Apôtre authentique sont plutôt les fatigues et les souffrances. Pour cette raison, son témoignage est digne de foi.

En Ga 2,7-9, Paul remarque également que, lorsqu'il se rend à Jérusalem, Jacques, Pierre et Jean, qui sont les plus influents parmi les apôtres, ont reconnu que Dieu l'avait institué Apôtre des païens. Ainsi, Paul n'est pas le seul à affirmer l'origine divine de sa vocation, puisqu'elle a été reconnue par les autorités ecclésiales de l'époque.

d. Paul atteste la provenance divine de ses lettres

42. Paul n'affirme pas seulement la provenance divine de son apostolat et de son Évangile. Le fait que son Évangile lui ait été révélé ne garantit pas automatiquement l'exactitude et la fiabilité de sa transmission. C'est pourquoi il mentionne au tout début de ses lettres son appel et son mandat apostoliques : par exemple, en Rm 1,1, il se définit ainsi : « Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé à être Apôtre, mis à part pour l'Évangile de Dieu ». Il affirme donc que ses lettres transmettent fidèlement son Évangile et veut qu'elles soient lues par toutes les Églises (cf. Col 4,16).

Même les recommandations disciplinaires qui ne sont pas directement reliées à l'Évangile doivent être accueillies par les croyants des diverses Églises comme si elles étaient un commandement du Seigneur (cf. 1 Co 7,17b ; 14,37). Paul n'attribue certainement pas la même autorité à tous ses écrits, comme le montre l'argumentation casuistique de 1 Co 7, mais parce qu'ils expliquent et justifient souvent son Évangile, ses arguments (cf. Rm 1-11 et Ga 1-4) constituent d'une certaine manière une nouvelle interprétation de l'Évangile lui-même, interprétation qui a autorité.

3.6. La lettre aux Hébreux

43. L'auteur de la lettre aux Hébreux n'a aucune prétention apostolique explicite, à la différence de Paul qui affirme avoir reçu l'Évangile directement du Christ (cf. Ga 1,1.12.16).

Cependant, cette lettre comporte deux passages d'une importance exceptionnelle : He 1,1-2, où l'auteur fait une synthèse de l'histoire de la révélation de Dieu aux hommes, et montre l'étroite connexion de la révélation divine entre les deux Testaments, et He 2,1-4, où il se présente comme appartenant à la deuxième génération chrétienne, recevant le Parole de Dieu, le message de Salut, non pas directement du Seigneur Jésus, mais par l'intermédiaire des témoins du Christ, des disciples qui l'ont écouté.

a. L'histoire de la révélation de Dieu

Au début de son œuvre, l'auteur constate : « À bien des reprises et de bien des manières, Dieu, dans le passé, a parlé à nos pères par[3] les prophètes ; mais à la fin, en ces jours où nous sommes, il nous a parlé par[4] son Fils » (He 1,1-2). Dans cette admirable phrase inaugurale, l'auteur retrace l'histoire complète de la Parole de Dieu adressée à l'homme. Le passage est d'une importance décisive pour le thème de la révélation et de l'inspiration et mérite une explication précise.

Il y est affirmé solennellement un fait capital : Dieu cherche à entrer en relation personnelle avec les hommes. Pour cette rencontre, Il prend Lui-même l'initiative : *Dieu parle*. Le verbe utilisé n'a pas de complément direct, et le contenu de cette parole n'est pas précisé. En revanche, les personnes mises ne relation sont désignées : Dieu, les pères, les Prophètes, nous, les Fils. La parole de Dieu n'est pas présentée ici comme une révélation de vérité, mais comme un moyen pour établir une relation entre les personnes.

Dans l'histoire de la Parole de Dieu, deux étapes principales sont distinguées. La répétition du même verbe « parler » exprime une continuité évidente, et le parallélisme des deux phrases fait ressortir la ressemblance des deux interventions. Mais les différences soulignent la diversité d'époque, de mode, de destinataires, et de médiateurs.

Pour ce qui concerne l'époque, à la première donnée (« dans le passé »), seulement chronologique, est opposée une autre notion plus complexe. L'auteur recourt à une expression biblique « à la fin », qui indique vaguement un temps futur (cf. Gn 49,1), mais dont la signification concerne de manière spécifique le temps de la manifestation définitive de Dieu : « la fin des jours » (cf. Ez 38,16 ; Dn 2,28 ; 10,14). L'auteur reprend l'expression, mais y ajoute une nouvelle précision : « en ces jours où nous sommes ». Précision mineure sur le plan matériel, mais qui indique un changement de perspective radical. Dans l'Ancien

---

3 Littéralement : « dans les prophètes »

4 Littéralement : « en un Fils »

Testament, l'intervention décisive de Dieu était toujours située dans la perspective obscure de l'avenir. Ici, l'auteur affirme que les temps derniers sont déjà présents, car une ère nouvelle a été inaugurée par la mort et par la résurrection du Christ (cf. Ac 2,17 ; 1 Co 10,11 ; 1 P 1,20). Si « ces jours où nous sommes » font partie des temps derniers, le jour ultime n'est pas encore arrivé (cf. Jn 6,39 ; 12,48), il approche seulement (cf. He 10,25). Mais, dès maintenant, l'existence chrétienne participe aux biens définitifs, promis pour les derniers temps (cf. He 6,4-5 ; 12,22-24.28). La relation de Dieu avec les hommes a changé de niveau : elle est passée de la promesse à la réalisation, de la préfiguration à l'accomplissement. La différence est qualitative.

La manière dont la Parole de Dieu est présentée diffère pour les deux époques de l'histoire du salut. Dans les temps anciens, elle est caractérisée par la multiplicité : « à bien des reprises », « de bien des manières ». Dans cette multiplicité, il y a une richesse. Dieu, infatigablement (cf. Jr 7,13), trouve les moyens de parvenir à nous : donnant des ordres, faisant des promesses, sanctionnant les rebelles, confortant ceux qui souffrent, utilisant toutes les formes possibles de manifestations comme d'effrayantes théophanies, des visions consolatrices, de brefs oracles, de grandes fresques historiques, des prédications prophétiques, des chants et des rites liturgiques, des lois, des récits. Mais la multiplicité est également un signe d'imperfection (cf. He 7,23 ; 10,1-2.11-14). Dieu s'exprime de manière limitée. Comme un bon pédagogue, il commence par dire les choses les plus élémentaires, dans la forme la plus accessible. Il parle de descendance et de terre, promet et réalise la libération de son peuple, le dote d'institutions temporaires : dynasties royales, sacerdoce héréditaire. Mais tout cela n'était qu'une préfiguration. Dans la phase ultime, la Parole de Dieu fut donnée totalement, d'une manière définitive et parfaite. Les richesses disséminées dans les époques précédentes furent réunies et portées à leur sommet dans l'unité du mystère du Christ.

À la succession des époques correspond le changement des auditeurs de la Parole. La parole des temps anciens fut adressée aux « Pères », au sens large, c'est-à-dire à l'ensemble des générations qui reçurent le message prophétique (cf. He 3,9). La Parole définitive fut adressée à « nous ». Le pronom « nous » inclut l'auteur et les destinataires de son écrit, mais également ceux ont entendu la Parole et leurs contemporains (cf. He 2,3).

Pour désigner des médiateurs, l'auteur utilise une expression étonnante, peu commune : littéralement (He 1,1-2), Dieu parle « dans les » prophètes, « en un Fils » ; alors que l'expression habituelle est « par l'intermédiaire de » (cf. Mt 1,22 ; 2,15, etc. ; Ac 28,25). L'auteur peut avoir en perspective la présence active de Dieu lui-même en ses messagers. C'est la seule signification qui convienne pour la seconde expression « en un Fils ». Aux

prophètes au sens le plus large — c'est-à-dire à tous ceux dont la Bible raconte les interventions, succède un ultime messager qui est « Fils ». La position choisie pour son nom, à la fin de la phrase, concentre l'attention sur Lui (cf. He 1,2-4). La rencontre de Dieu avec l'homme s'effectue uniquement en Lui. Dieu envoie tout d'abord ses « serviteurs les prophètes » (Jr 7,25 ; 25,4 ; 35,15 ; 44,4) ; mais maintenant son messager n'est plus simplement serviteur, il est « le Fils ». Parlant par l'intermédiaire des Prophètes, Dieu se donne à connaître, mais indirectement, par personne interposée ; maintenant, la rencontre avec la Parole de Dieu se réalise dans le Fils. Maintenant, ce n'est plus un homme différent de Dieu qui nous adresse la Parole, mais une personne divine, dont l'unité avec le Père est exprimée à l'aide de la formule la plus forte que l'auteur puisse trouver : « rayonnement de la gloire de Dieu, expression parfaite de son être » (He 1,3). Il ne suffit pas à Dieu de se révéler à nous en assumant notre langage : Il vient, en la personne de Jésus Christ, partager réellement notre existence, et parler non seulement le langage des mots, mais aussi celui de la vie offerte et du sang répandu.

b. La relation de l'auteur avec la révélation du Fils

44. Développant un aspect de sa doctrine concernant la Parole de Dieu adressée à l'homme dans les Prophètes et dans le Fils (cf. He 1,1-14), l'auteur en précise immédiatement la relation avec la vie et fait état de sa propre relation avec le Fils : « Il nous faut donc d'autant plus prêter attention à ce que nous avons entendu, afin de ne pas nous fourvoyer. En effet, si la parole annoncée par des anges s'est trouvée confirmée, et si toute transgression ou désobéissance a reçu une juste sanction, comment pourrons-nous sortir d'affaire si nous négligeons un pareil salut ? Celui-ci a été annoncé par le Seigneur au commencement ; ceux qui avaient entendu ont confirmé pour nous ce salut, et Dieu joignait son témoignage par des signes, des prodiges, toutes sortes de miracles, et le partage des dons de l'Esprit Saint, selon sa volonté » (He 2,1-4).

Les chrétiens sont invités à prêter grande attention à la parole entendue. Il ne suffit pas d'écouter le message ; il faut y adhérer de tout son cœur et par toute sa vie. Sans une adhésion sérieuse à l'Évangile, on court le risque de se fourvoyer (cf. He 2,1). Qui s'éloigne de Dieu ne peut que se perdre et périr. Alors que celui qui s'efforce d'adhérer au message entendu se rapproche de Dieu (cf. He 7,19) et rencontre le salut.

Après avoir introduit ce thème (He 2,1), l'auteur le développe en une longue phrase (He 2,2-4). Il base son argumentation sur une comparaison entre les anges et le Seigneur.

L'unique élément identique entre les deux parties est l'expression « annoncé par ». La Parole fut annoncée par des anges ; le « salut » commence à être annoncé par le Seigneur.

En se référant à la « parole », l'auteur a davantage en vue la promulgation de la Loi survenue au Sinaï. L'expression « salut » est inattendue. Nous pourrions nous attendre à un terme parallèle à « parole ». Cette imperfection du parallélisme est riche de contenu. Elle manifeste une différence profonde entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Dans l'ancienne alliance, il y a uniquement une « parole », une loi externe qui dirige et punit. Dans la nouvelle alliance, c'est un véritable salut qui se trouve offert. Quelle excuse y a-t-il alors pour ceux qui repoussent le salut ? Chez eux, à l'indocilité s'ajoute l'ingratitude. Ils ne repoussent pas une exigence, ils se ferment à l'amour.

Un long discours à ce propos montre comment le salut réunit l'auteur et les destinataires de son œuvre et indique trois caractéristiques du salut : la prédication du Seigneur, le ministère des premiers disciples, le témoignage de la part de Dieu (cf. He 2,3b-4). La première caractéristique du salut est qu'il commence à être annoncé par le Seigneur. L'auteur n'utilise pas un simple verbe (« commencer »), mais une périphrase solennelle : « au commencement ». Il y a peut-être ici une discrète allusion à Gn 1,1. Le salut constitue une nouvelle création. Le titre de « Seigneur » désigne Christ, le Fils qui est l'ultime révélateur envoyé par Dieu (cf. He 1,2). Le salut qu'Il révèle constitue le sommet de l'oeuvre salvifique de Dieu. L'annonce faite par le Seigneur « nous » parvient (He 2,3) — « nous », c'est-à-dire l'auteur et les destinataires de son œuvre — par l'intermédiaire du ministère des témoins qui ont « entendu » et qui sont les premiers disciples du Christ. Dieu, de qui toute la révélation et le salut proviennent (cf. He 1,1-2) confirme le ministère des disciples comme signes, miracles, et dons de l'Esprit Saint (cf. Ac 5,12 ; Rm 15,19 ; 1 Co 12,4.11 ; 2 Co 12,12).

Après avoir évoqué de manière synthétique toute l'histoire de la révélation (He 1,1-2), l'auteur montre (cf. He 2,1-4) que lui-même, et par conséquent son œuvre, est en lien avec le Fils et avec Dieu par l'intermédiaire du ministère des témoins directs du Seigneur.

3.6 L'Apocalypse

45. Le terme « inspiration » n'apparaît pas dans l'Apocalypse, mais on y trouve la réalité que le terme désigne, lorsqu'est reconnu dans le texte un rapport de dépendance, étroit et direct, vis-à-vis de Dieu. Nous rencontrons cette affirmation dans le prologue (cf. Ap 1,1-3), nous la retrouvons en Ap 1,10 et Ap 4,2, lorsque Jean, en relation avec ce qui sera le contenu du livre, est mis spécialement en contact avec l'Esprit, et lorsque, en Ap 10,8-11, lui est renouvelée la

mission prophétique relative au « petit livre » ; elle se retrouve enfin dans le dialogue liturgique conclusif, lorsqu'est soulignée la sainteté absolue de tout le message, désormais liée au livre comme tel (cf. Ap 22,18-19). Ces sections du livre permettent une première compréhension de ce qu'est l'inspiration dans l'Apocalypse.

a. La provenance divine du texte selon le prologue (Ap 1,1-3)

Une lecture attentive du prologue de l'Apocalypse nous fournit une documentation intéressante et détaillée du chemin qui conduit, selon le texte de l'Apocalypse, du niveau de Dieu lui-même au niveau concret d'une livre qui puisse être lu dans l'assemblée liturgique.

On peut noter une première allusion au niveau divin au tout début du texte : la « révélation » est dite « de Jésus Christ » (Ap 1,1a). Mais Jésus Christ n'en est pas l'inventeur. C'est « Dieu », terme que nous pourrons comprendre, selon l'usage néotestamentaire constant du terme, comme « le Père ». Provenant du Père, et donnée au Fils Jésus Christ, se trouvant ainsi, pour ainsi dire, en contact intime avec Dieu, la révélation en reçoit et en garde l'empreinte.

Du niveau de Dieu, on descend ensuite au niveau de l'homme. C'est ici que nous rencontrons Jésus-Christ : tout ce qui est du Dieu-Père se retrouve en Lui, la « Parole de Dieu » vivante. Lorsque Jésus Christ s'adressera aux hommes, Il leur apparaîtra, par conséquent, comme un témoin totalement fiable, capable d'atteindre en plénitude, en tant que Fils au niveau trinitaire, le « contenu » du Père, de qui tout provient, et, en tant que Fils incarné, à même de le communiquer de manière adéquate aux hommes.

De cette manière, la révélation entre en contact avec Jean. Cela advient d'une manière particulière : le Père, par l'intermédiaire de Jésus Christ qui en est le « porteur », exprime la révélation « en signes » symboliques qui sont perçus, « vus » par Jean, et qu'il comprend de manière adéquate, par la médiation d'un ange qui les lui explique. Jean, à son tour, exprime la révélation dont il a la possession dans son message aux Églises, et, à ce moment, la révélation devient un texte écrit. Le contact avec le Père et avec le Fils incarné qui a donné naissance au texte, y demeure par la suite, en devenant une qualité permanente. Lorsque, à la dernière étape de son parcours, la révélation écrite est annoncée à l'assemblée liturgique, elle prend l'aspect d'une prophétie.

b. La transformation de Jean opérée par l'Esprit, orientée vers le Christ (Ap 1,10 ; 4,1-2)

46. Au début de la première (Ap 1,4-3,22) et de la deuxième partie (Ap 4,1-22,5) de son texte, l'auteur de l'Apocalypse, qui s'identifie littéralement comme Jean (cf. Ap 1,2.4), fournit une précision intéressante sur le dynamisme de la révélation qui, partant du Père et passant par Jésus, lui parvient finalement : la survenue d'une intervention particulière de l'Esprit Saint le transforme et établit Jean dans une relation renouvelée avec Jésus Christ, relation que le conduit à Le connaître mieux.

Ceci se manifeste avant tout au début de la première partie du livre (cf. Ap 1,10), en référence à l'ensemble de cette partie. Relégué dans l'île de Patmos, demeurant en pensée et par le cœur dans sa lointaine communauté d'Éphèse, Jean perçoit, « le jour du Seigneur », dédié à l'assemblée liturgique, une manifestation de l'Esprit qui se rend présent d'une manière nouvelle : « Je fus saisi en esprit, le jour du Seigneur ». Le fait d'être saisi par l'Esprit, et d'être en contact avec Lui, entraîne chez Jean une transformation intérieure, qui, sans atteindre obligatoirement un degré extatique, le rend capable de recevoir et d'interpréter le signe symbolique complexe qui va lui être présenté. Il en découlera chez Jean une nouvelle expérience existentielle, cognitive et affective de Jésus Christ ressuscité, de qui il recevra ensuite la charge d'envoyer un message écrit aux sept Églises (cf. Ap 1,10b-3,22).

Ce contact particulier avec l'Esprit est renouvelé au début (Ap 4,1-2) de la seconde partie du livre (Ap 4,1-22,5) : « Aussitôt je fus saisi en Esprit » (Ap 4,2) et est maintenu inchangé jusqu'à la conclusion. Cette nouvelle manifestation de l'Esprit vise, comme la précédente, à la transformation intérieure de Jean. Elle est précédée d'une intervention de Jésus Christ, qui dit à Jean de monter de la terre au niveau du ciel. Dans la force de cette seconde transformation dans l'Esprit, Jean sera en mesure de percevoir les nombreux « signes » que Dieu va lui donner par l'intermédiaire de Jésus Christ, et d'en rendre compte de manière adéquate dans le texte. Ce contact renouvelé avec l'Esprit sera mis en lumière par un certain nombre de traits caractérisant la relation de Jean avec Jésus Christ. C'est le cas en Ap 17,3, avant la présentation, particulièrement complexe, du jugement de la « grande prostituée » (cf. Ap 17,3-18,24), qui, sous l'influence du Démon, incarne dans l'histoire l'opposition la plus radicale aux valeurs de Jésus Christ. Puis, lorsque sera donné le grand « signe » conclusif de la Jérusalem nouvelle, qui manifestera la relation d'amour ineffable

entre Jésus Christ l'Agneau, et l'Église devenue son épouse, ce sera un nouveau recours à l'Esprit (cf. Ap 21,10) qui ouvrira Jean à la plus haute compréhension de Jésus Christ. Cet élargissement de la compréhension produite par l'Esprit en vue d'un « davantage » dans la relation à Jésus Christ passera ensuite de Jean à son œuvre, puis à son lecteur-auditeur.

c. L'implication humaine pour exprimer le message prophétique (Ap 10,9-11)

47. Comment cet élargissement de la compréhension, produit par l'Esprit se développe-t-il en l'homme ? Nous trouvons à ce propos une indication intéressante en Ap 10,9-11. Un ange, manifestation solennelle du Christ (cf. Ap 10,1-8), tient dans sa main gauche un « petit livre », contenant un message de Dieu, probablement le contenu encore « brut » de Ap 11,1-13, et invite Jean à le prendre : « Il me dit : « Prends, et dévore-le ; il remplira tes entrailles d'amertume, mais dans ta bouche il sera doux comme le miel » (Ap 10,9). Au premier contact avec le petit livre, Jean en est émerveillé et expérimente la douceur ineffable de la Parole de Dieu. Mais le charme de la parole écoutée devra céder la place au travail douloureux de son assimilation. La Parole de Dieu devra passer du niveau divin à celui de la communication humaine par un travail intérieur pénible, qui engagera l'intelligence, l'émotivité, et les capacités de création littéraire de Jean. Une fois effectuée cette phase laborieuse, Jean sera en mesure d'annoncer la Parole de Dieu qui, désormais ayant quitté son état « brut » initial, est devenue également une parole humaine, grâce à ce travail d'élaboration.

d. Le caractère inaltérable du livre inspiré (Ap 22,18-19)

48. Parvenu à la fin de son œuvre, lorsque le texte composé peut être désigné par l'expression « ce livre » (Ap 22,18.19.19), l'auteur, plaçant l'ensemble dans la bouche de Jean, tient des propos radicaux sur le caractère inaltérable du livre lui-même.

Ayant pour point de départ différents textes du Deutéronome (cf. dt 4,2 ; 13,1 ; 29,19), l'auteur de l'Apocalypse en accentue la radicalité : le livre désormais composé possède la perfection propre à Dieu, à qui rien ne peut être ajouté ni enlevé. Le contact prolongé qu'il a eu, durant sa composition, avec Jésus Christ, par l'intermédiaire de l'Esprit, a imprimé au message du livre un caractère sacré : on pourrait dire que « quelque chose » de Jésus Christ et de son Esprit y demeure, rendant ainsi le texte apte à jouer le rôle d'une prophétie, susceptible d'entre dans la vie avec la capacité de la transformer.

e. Une première synthèse sur le thème de la « provenance divine ».

49. Les observations effectuées permettent de mettre au jour, pour ce qui concerne notre thème, quelques caractéristiques fondamentales du texte de l'Apocalypse. Le texte a une origine divine manifeste, provenant directement de Dieu le Père et de Jésus Christ, auquel Dieu le Père le donne. Jésus Christ le donne à son tour à Jean, y introduisant le contenu de « signes » symboliques que Jean, avec l'aide de l'Ange interprète, réussit à percevoir. Ce contact initial et direct du texte avec le niveau divin se prolonge ensuite, tout au long du livre, dans la première comme dans la seconde partie qui le composent, sous l'action spécifique et étroite de l'Esprit qui renouvelle et transforme intérieurement Jean, produisant en lui un « saut qualitatif » dans la connaissance de Jésus Christ.

Le contenu de la révélation ne passe pas automatiquement du niveau divin où elle naît pour se développer au niveau humain où elle doit être entendue. Le passage qui fait de la Parole de Dieu une parole également humaine requiert de Jean, après une exultation joyeuse lors du premier contact avec la Parole, un travail d'élaboration qui permet au message de rejoindre la condition humaine et de devenir compréhensible. Ce « passage » ne lui fait pas perdre sa caractéristique originelle : dans l'ensemble du texte, désormais écrit définitivement et devenu un livre, demeure une dimension de sacralité qui relève du divin. Cette dimension sacrée rend d'une part le texte inaltérable, sans possibilité d'ajouts ni de soustractions, et d'autre part, elle lui confère la force d'une prophétie qui le rend susceptible de transformer l'existence de manière décisive.

Ce faisceau complexe de caractéristiques, qui forment un tout, permet de comprendre comme l'auteur de l'Apocalypse éprouve et comprend les composantes de ce que nous appelons aujourd'hui « inspiration » : il s'agit d'une intervention permanente de la part de Dieu le Père ; d'une intervention permanente, particulièrement riche et bien construite de Jésus Christ, et d'une intervention permanente de l'Esprit. C'est également une intervention de l'Ange qui interprète, et enfin, pour ce qui concerne la mise en relation du texte avec les hommes, une intervention spécifique de la part de Jean. À la fin, ce texte, Parole de Dieu venue au contact de l'homme, réussira non seulement à faire comprendre son contenu éclairant, mais également à le faire rayonner dans l'existence : il sera inspiré et inspirant.

Notons enfin le fait impressionnant que ce dernier livre du Nouveau Testament, qui est celui qui contient le plus de références à l'Ancien Testament et semble en être une synthèse,

est ainsi celui qui atteste de la manière la plus précise et le mieux construite la provenance divine et le caractère inspiré de l'Ancien Testament. Ainsi, le contact avec le Christ est à l'origine d'une nouvelle dimension de l'Ancien Testament, qui apparaît lui-même inspiré et inspirant, dans le contexte de cette interprétation christologique.

4. Conclusions

50. En conclusion de la section concernant la provenance divine des livres bibliques (provenance divine qui correspond au concept d'inspiration), nous allons d'une part résumer ce qui a été mis au jour au sujet de relation qui existe entre Dieu et les auteurs humains, en mettant en particulier en relief le fait que les écrits du Nouveau Testament reconnaissent l'inspiration de l'Ancien Testament, et en effectuent une lecture christologique. Puis, nous allons élargir la perspective et chercher à compléter les résultats obtenus : après quelques remarques synchroniques, la question de la formation littéraire diachronique des écrits bibliques sera brièvement abordée. D'autre part, l'étude des différents corpus qui a été présentée sera complétée par un regard d'ensemble sur les écrits bibliques regroupés dans un même canon. Ce dernier aspect sera traité en deux temps : les rares allusions à un canon des deux Testaments qui sont situées à l'intérieur du Nouveau Testament seront présentées, puis l'histoire de la formation du canon et de la réception des livres bibliques par Israël et par l'Église sera envisagée.

4.1 Un regard d'ensemble sur la relation « Dieu – auteur humain »

51. Notre projet consistait à mettre au évidence dans un certain nombre de livres bibliques le rapport qui existe entre ceux qui les ont écrits et Dieu, en s'attachant particulièrement à mettre au jour la manière dont ils attestent leur propre provenance divine. Le résultat de l'étude consiste en une « phénoménologie biblique » du rapport « Dieu – auteur humain ». Nous présentons ici un bref résumé de ce qui a déjà été abordé, puis les principaux traits caractéristiques de l'inspiration seront mis en relief, permettant alors de dessiner les conditions d'une réception appropriée et juste des livres inspirés.

a. Brève synthèse

Dans les textes de l'Ancien Testament, le rapport qui existe entre les différents auteurs et Dieu est exprimé de multiples manières. Dans le Pentateuque, Moïse apparaît comme le personnage institué par Dieu comme unique médiateur de sa révélation. Dans ce corpus scripturaire, nous trouvons l'affirmation originale que Dieu lui-même a écrit le texte des dix commandements et l'a remis à Moïse (Ex 24,12) ; ce qui atteste la provenance divine directe de ce texte. Moïse se trouve également chargé d'écrire d'autres paroles divines (cf. Ex 24,4 ; 34,27), devenant en définitive médiateur du Seigneur pour toute la Torah (cf. Dt 31,9). Les livres prophétiques connaissent, quant à eux, différentes formules pour exprimer le fait que Dieu communique sa Parole à des messagers inspirés qui ont la charge de la transmettre au peuple. Tandis que dans le Pentateuque et les livres prophétiques la Parole de Dieu est reçue directement de médiateurs choisis par Dieu, nous trouvons une situation différente dans les Psaumes et les livres de Sagesse. Dans les Psaumes, celui qui prie écoute la voix de Dieu qui est perçue avant tout dans les grands évènements de la création et de l'histoire du salut d'Israël, et également dans certaines expériences personnelles. De manière analogue, dans les livres de Sagesse, la méditation des Lois et des Prophètes, inspirée par la crainte de Dieu, conduit, à partir des diverses instructions, à un enseignement de la sagesse divine.

Dans le Nouveau Testament, la personne de Jésus, son activité et son itinéraire représentent le sommet de la révélation divine. Pour tous les auteurs et dans tous les écrits du Nouveau Testament, toute relation avec Dieu dépend de la relation avec Jésus. Les Évangiles synoptiques attestent leur propre provenance divine, en présentant Jésus et son œuvre de révélation. Cette caractéristique est commune aux quatre Évangiles, mais non sans certaines nuances. Matthieu et Marc s'identifient avec la personne et l'oeuvre de Jésus. Ils présentent son action de manière narrative, de même que sa passion et sa résurrection, qui est la confirmation suprême de la part de Dieu de l'ensemble de ses paroles et de toutes ses affirmations concernant sa propre identité. Luc, dans le prologue de son Évangile, explique comment son récit est basé sur la relation de témoins oculaires, ministres de la Parole. Jean, enfin, affirme être témoin oculaire de l'œuvre de Jésus depuis ses commencements. Instruit par l'Esprit Saint et ayant cru en la filiation divine de jésus, il rend un témoignage sur son œuvre révélatrice.

Les autres écrits du Nouveau Testament attestent de manière diverse qu'ils proviennent de Jésus et de Dieu. Par le lien étroit qui unit ses deux œuvres (cf. Ac 1,1-2), Luc fait comprendre que, dans les Actes des Apôtres, il rend compte de l'activité post-pascale des

témoins oculaires, ministres de la parole (cf. Lc 1,3), de qui il dépend pour la présentation de l'œuvre de Jésus, dans son Évangile. Paul atteste avoir reçu de Dieu le Père la révélation de son Fils (cf. Ga 1,15-16) et avoir vu le Seigneur ressuscité (cf. 1 Co 9,1 ; 15,8), et il affirme l'origine divine de son Évangile. L'auteur de la lettre aux Hébreux a comme source, pour ce qui concerne la connaissance du salut révélé par Dieu, des témoins directs de la prédication du Seigneur. Enfin, l'auteur de l'Apocalypse décrit d'une manière fine et originale la manière dont il a reçu la révélation qui se trouve écrite de manière définitive et inaltérable dans son livre : de Dieu le Père lui-même, par l'intermédiaire de Jésus Christ, dans de signes décryptés avec l'aide d'un ange interprète.

Nous trouvons donc dans les écrits bibliques un vaste ensemble de témoignages concernant leur provenance divine, et il est ainsi possible de parler d'une riche « phénoménologie » de la relation entre Dieu et l'auteur humain. Dans l'Ancien Testament, la relation est établie, de diverses manières, avec Dieu lui-même. En revanche, dans le Nouveau Testament, la relation avec Dieu passe toujours par la médiation du Fils de Dieu, le Seigneur Jésus Christ, en qui Dieu a prononcé sa Parole ultime et définitive (cf. He 1,1-2). Nous avons déjà souligné dans l'introduction la difficulté de distinguer clairement entre révélation et inspiration, entre la communication d'un contenu, et l'aide divine apportée à l'oeuvre d'écriture. L'élément fondamental et primordial est l'acte de communication divin et l'accueil dans la foi des contenus qui sont ensuite écrits avec l'aide de Dieu. Le cas des dix commandements, écrits par Dieu lui-même et remis à Moïse (cf. Ex 24,12) apparaît exceptionnel, comme celui de l'Apocalypse, où est décrit en détail le processus qui va de la communication divine à la mise par écrit.

b. Principales caractéristiques de l'inspiration

52. Sur la base des éléments qui viennent d'être résumés, il est maintenant possible d'exposer des caractéristiques de la notion d'inspiration, et de préciser la notion « d'inspiration des livres bibliques ».

En étant attentifs aux indices qui témoignent de la provenance divine des divers écrits bibliques, nous avons remarqué que, dans l'Ancien Testament, la relation à Dieu apparaît fondamentale, alors que dans le Nouveau Testament, la relation à Dieu passe par la médiation de son Fils Jésus. Cette relation revêt plusieurs formes. Mentionnons, pour l'Ancien Testament, la relation singulière entre Dieu et Moïse, décrite par le Pentateuque, la relation évoquée dans les formules prophétiques, l'expérience de Dieu qui est à l'origine des Psaumes,

la crainte de Dieu, caractéristique des livres de Sagesse. Se situant dans cette telle relation vivante, les auteurs reçoivent et reconnaissent ce qu'ils transmettent dans leurs paroles et dans leurs écrits. Dans le Nouveau Testament, la relation personnelle avec Jésus prend la forme de la condition de disciple, dont le cœur est la foi en Jésus Christ Fils de Dieu (cf. Mc 1,1 ; Jn 20,31). Cette relation avec Jésus peut être immédiate (Évangile de Jean, Paul), ou passer par des médiations (Évangile de Luc, Lettre aux Hébreux). Cette relation fondamentale pour la communication de la Parole de Dieu est décrite de manière particulièrement riche et détaillée dans l'Évangile de Jean : l'auteur a contemplé la gloire du Fils unique qui vient du Père (cf. Jn 1,14). Il est témoin oculaire de l'itinéraire de Jésus (cf. Jn 19,35 ; 21,24) ; il donne son témoignage, instruit par l'Esprit de vérité (cf. Jn 15,26-27). Ici est donc explicite le caractère trinitaire de la relation de l'auteur avec Dieu, fondamental pour un auteur inspiré du Nouveau Testament.

D'après le témoignage des livres bibliques, l'inspiration se présente comme une relation particulière avec Dieu (ou avec Jésus), relation par laquelle Il donne à un auteur humain — par l'intermédiaire de son Esprit — ce qu'Il veut communiquer aux hommes. Cette conclusion vient illustrer et confirmer la Constitution dogmatique *Dei Verbum* (n. 11) : les livres bibliques sont écrits sous l'inspiration du Saint Esprit ; Dieu est leur auteur, puisqu'il se sert de quelques hommes choisis, agissant en eux et par leur intermédiaire ; d'autre part, ces hommes écrivent comme de véritables auteurs.

Les différents points mis au jour par notre étude apparaissent complémentaires.

1. Le don d'une relation personnelle avec Dieu apparaît fondamental (foi inconditionnelle en Dieu, crainte de Dieu, foi en Jésus Christ Fils de Dieu).
2. Dans le cadre de cette relation, l'auteur accueille les diverses manières selon lesquelles Dieu se révèle (création, histoire, présence historique de Jésus de Nazareth).
3. Dans l'économie de la révélation de Dieu, qui culmine dans l'envoi de son Fils Jésus, les modalités de la relation de l'auteur à Dieu et les modalités de la révélation sont variables, en fonction du moment et des circonstances de la révélation. On peut en conclure que l'inspiration est analogiquement la même pour tous les auteurs des livres bibliques (comme l'indique *Dei Verbum* n. 11), mais est diversifiée du fait de l'économie de la révélation divine.

c. Comment recevoir de manière appropriée les livres inspirés ?

53. L'étude de l'inspiration des écrits bibliques a montré la sollicitude infatigable de Dieu qui s'adresse à son peuple, et nous avons également mis en relief l'Esprit, dans lequel ces livres furent écrits.

À la sollicitude de Dieu devrait correspondre une profonde gratitude, se manifestant dans un vif intérêt et une grande attention dans l'écoute et la compréhension de Dieu qui veut se communiquer aux hommes. Cependant, l'Esprit dans lequel les livres furent écrits est l'Esprit même dans lequel nous les écoutons. Des disciples véritables de Jésus, profondément animés par la foi en leur Seigneur, ont écrit les livres du Nouveau Testament. Ces livres sont également destinés à être écoutés par de vrais disciples de Jésus (cf. Mt 28,19), eux-mêmes imprégnés d'une foi vive en Lui (cf. Jn 20,31). Ils sont appelés à lire les écrits de l'Ancien Testament, unis au Christ ressuscité, en suivant l'enseignement qu'il a donné à ses disciples (cf. Lc 24,25-27.44-47). Il convient également de tenir compte de l'inspiration pour l'étude scientifique des écrits bibliques, menée non pas d'une manière neutre, mais comme une approche véritablement théologique. Le critère d'une lecture authentique est mentionné par *Dei Verbum*, lorsque la Constitution affirme que « la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » (n. 12). Les méthodes exégétiques contemporaines ne peuvent remplacer la foi, mais mises en œuvre dans le contexte de la foi, elles peuvent se révéler très fructueuses pour la compréhension théologique des textes.

4.2 Les traditions du Nouveau Testament attestent l'inspiration de l'Ancien Testament et en donnent une interprétation christologique

54. Notre étude des textes du Nouveau Testament a souvent permis de mettre en évidence leur manière de se référer aux Saintes Écritures de la tradition juive. Dans cette conclusion, nous présentons quelques exemples, par lesquels peut être précisée la relation aux textes de l'Ancien Testament. Nous terminerons en commentant deux passages du Nouveau Testament qui, non seulement citent l'Ancien Testament, mais en affirment clairement l'inspiration.

a. Quelques exemples

L'Évangile de Matthieu, qui cite les prophètes, peut être pris pour exemple. Lorsqu'il parle de l'accomplissement des promesses ou des prophéties, il n'attribue pas celles-ci au prophète lui-même (en écrivant par exemple : « Comme a dit le prophète »), mais, explicitement ou implicitement, il les attribue à Dieu lui-même, en utilisant le passif théologique : « Tout cela est arrivé pour que soit accomplie la parole du Seigneur prononcée *par le prophète* » (Mt 1,22 ; 2,15.17 ; 8,17 ; 12,17 ; 13,35 ; 21,4). Le prophète est seulement l'instrument de Dieu. Matthieu présente ainsi ce qui est advenu avec Jésus comme accomplissement de l'ancienne promesse, en en donne ainsi une interprétation christologique.

L'Évangile de Luc ajoute que cette interprétation a son origine en Jésus lui-même, qui décrit son propre ministère en utilisant des oracles d'Isaïe (cf. lc 4,18-19) ou les figures prophétiques d'Élie et Élisée (cf. Lc 4,25-27) ; avec toute l'autorité que lui donne sa résurrection, Il montre en définitive comment toutes les Écritures parlent de Lui, de ses souffrances et de sa gloire (cf. Lc 24,25-27.44-47).

Dans l'Évangile de Jean, Jésus lui-même affirme que les Écritures lui rendent témoignage ; il le fait lors des confrontations avec ses interlocuteurs qui scrutent ces Écritures pour obtenir la vie éternelle (cf. Jn 5,39).

Paul, comme cela a déjà été amplement montré, reconnaît sans hésitation l'autorité des Écritures, atteste leur origine divine, et les voit comme des prophéties de l'Évangile.

b. Le témoignage de 2 Tm 3,15-16 et de 2 P 1,20-21

55. Nous trouvons dans ces deux lettres (2 Tm et 2 P) les seules attestations explicites de la nature inspirée des Écritures de l'Ancien Testament.

Paul remémore à Timothée sa formation dans la foi, en disant : « Depuis ton plus jeune âge, tu connais les Saintes Écritures : elles ont le pouvoir de te communiquer la sagesse, en vue du salut par la foi que nous avons en Jésus Christ. Toute l'Écriture est inspirée par Dieu ; elle est utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer dans la justice » (2 Tm 3,15-16). Les saintes Écritures de l'Ancien Testament, lues dans la foi au Christ Jésus, ont constitué les bases de l'enseignement religieux de Timothée (cf. Ac 16,1-3 ; 2 Tm 1,5) et ont contribué à renforcer sa foi dans le Christ. Paul reconnaît toutes ces Écritures comme « inspirées », et déclare que l'Esprit de Dieu en est l'auteur.

Pierre fonde son message apostolique (qui proclame : « la puissance et la venue de notre Seigneur Jésus Christ » : 2 P 1,16) sur son propre témoignage des choses vues et entendues, et sur la parole des prophètes. Il fait mention (2 P 1,16-18) de sa présence sur la montagne de la transfiguration, lorsque, avec d'autres témoins (« nous » : 2 P 1,18), il a entendu la voix de Dieu le Père : « Celui-ci est mon Fils, mon bien-aimé » (2 P 1,17). Il se réfère ensuite à la parole solide des prophètes (2 P 1,19), dont il dit : « Car vous savez cette chose primordiale : pour aucune prophétie de l'Écriture il ne peut y avoir d'interprétation individuelle, puisque ce n'est jamais par la volonté d'un homme qu'un message prophétique a été porté : c'est portés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (2 P 1,20-21). Parlant de toutes les prophéties qui se trouvent dans l'Écriture, il affirme qu'elles sont liées à l'influence de l'Esprit Saint chez les prophètes. C'est le même Dieu dont Pierre a entendu la voix sur la montagne de la transfiguration, et qui a parlé par l'intermédiaire des prophètes. Le message apostolique concernant le Christ provient d'un unique Dieu, à travers ces deux médiations.

Il est significatif pour l'étude de la relation entre l'Ancien Testament et le témoignage apostolique que — en 2 Tm comme en 2 P — les auteurs parlent des « Écritures » après avoir mis l'accent sur leur propre travail apostolique. Paul mentionne tout d'abord son enseignement et sa vie exemplaire (cf. 2 Tm 3,10-11), puis les rôle des Écritures (cf. 2 Tm 3,16-17). Pierre se présente comme témoin visuel et auditif de la transfiguration (cf. 2 P 1,16-18), puis fait référence aux anciens prophètes (cf. 2 P 1,19-21). Ainsi, les deux textes montrent que le témoignage apostolique constitue le contexte de la lecture et de l'interprétation des Écritures inspirées (de l'Ancien Testament). De ce fait, ce témoignage lui-même doit être reconnu comme inspiré.

4.3 Le processus de formation littéraire des Écritures et l'inspiration

56. Une approche diachronique de la formation littéraire des écrits bibliques permet de montrer comment le Canon des Écritures s'est constitué progressivement au cours de l'histoire, étape par étape. Pour ce qui concerne l'Ancien Testament, ces différentes étapes peuvent être schématisées de la manière suivante :

- mise par écrit de traditions orales, de paroles prophétiques, de collections normatives.
- constitution de recueils des traditions écrites, qui acquièrent progressivement de l'autorité et sont reconnues comme expressions d'une révélation divine, ainsi pour la Torah.
- Mise en relation des différents recueils : Torah, Prophètes et Écrits de Sagesse

D'autre part, les traditions les plus anciennes ont été l'objet de relectures continuelles, et de nombreuses réinterprétations. Le même phénomène intervient à l'intérieur de corpus constitués : ainsi, dans la Torah, les récits législatifs les plus récents proposent un développement et une interprétation des lois pré-exiliques ; ou encore, dans le livre d'Isaïe, nous trouvons les traces de développements successifs ainsi que d'un travail littéraire d'unification.

Enfin, les écrits plus tardifs présentent une actualisation des textes anciens, comme, par exemple, le livre du Siracide qui identifie Sagesse et Torah.

L'étude des traditions du Nouveau Testament a montré comment elles partent des traditions écrites du judaïsme pour annoncer l'Évangile du Christ. Il suffit de rappeler, à ce propos, que le diptyque Luc-Actes se réfère abondamment à la Torah, à la littérature prophétique et aux Psaumes, pour montrer comme Jésus a « accompli » les Écritures d'Israël (cf. Lc 24,25-27.44).

La compréhension de la notion d'inspiration des Écritures nécessite donc de prendre en considération ce « mouvement interne » des Écritures elles-mêmes. La notion d'inspiration est relative à des textes particuliers, mais aussi à l'ensemble du Canon, qui réunit les traditions vétérotestamentaires et néotestamentaires : les traditions anciennes d'Israël, consignées par écrit, ont été relues, commentées, et finalement interprétées à la lumière du mystère du Christ, qui leur donne leur sens *plénier*, définitif.

C'est en suivant des « itinéraires », des « axes » à l'intérieur de l'Écriture, que son lecteur peut mettre au jour la manière dont les thèmes théologiques se trouvent amplifiés et déployés. La lecture canonique de la Bible permet de mettre en évidence le déploiement de la révélation, en fonction d'une logique tout à la fois diachronique et synchronique

Pour ne prendre qu'un exemple, la théologie de la création, énoncée dès l'introduction du livre de la Genèse, trouve des développements dans la littérature prophétique (ainsi le livre d'Isaïe relie salut et création, en comprenant le salut d'Israël comme le prolongement de la création 'Is 43', tandis que les chapitres 65-66 interprètent la renaissance espérée d'Israël comme nouvelle création 'Is 65,17 ; 66,22') et est déployée par les Psaumes et la littérature de sagesse.

57. Dans le Nouveau Testament, on peut mettre en évidence, d'une part un « rapport d'accomplissement » vis-à-vis des traditions vétérotestamentaires, d'autre part un mouvement diachronique de développement et de réinterprétation des traditions, identique à celui mentionné pour l'Ancien Testament.

Pour illustrer la relation d'accomplissement entre les écrits néotestamentaires et des traditions de l'Ancien Testament, nous pouvons citer l'Évangile de Jean, qui, dans son Prologue, présente le Christ comme Parole créatrice, ainsi que les lettres de Paul qui évoquent la portée cosmique de la venue du Christ (cf. 1 Co 8,6 ; Col 1,12-20), enfin l'Apocalypse qui décrit la victoire du Christ comme le renouvellement eschatologique de la création (cf. Ap 21).

L'étude diachronique des livres du Nouveau Testament montre comment ils ont intégré des traditions anciennes, parfois pré-littéraires, qui reflètent la vie et les expressions liturgiques de la communauté chrétienne primitive : la première lettre aux Corinthiens cite par exemple une antique confession de foi en 1 Co 15,3-5. D'autre part, les livres rassemblés dans le Canon du Nouveau Testament reflètent un développement et une évolution de l'élaboration théologique et institutionnelle des premières communautés : ainsi la lettre à Tite témoigne de l'existence de fonctions ministérielles et de procédures de discernement plus élaborées que celles retrouvées dans les premières lettres de Paul.

Ce bref parcours diachronique doit être articulé à une perspective synchronique de lecture : dans la mesure où le canon des Écritures est encadré par les livres de la Genèse et de l'Apocalypse, le lecteur de la Bible est invité à la comprendre comme un tout, comme un unique récit qui se déploie de la création à la nouvelle création inaugurée dans le Christ.

La notion d'inspiration de la Sainte Écriture renvoie donc à chacun des textes qui la composent, comme à l'ensemble du Canon. Affirmer qu'un livre biblique est inspiré consiste à reconnaître qu'il constitue un vecteur spécifique et privilégié de la révélation de Dieu aux hommes, et que ses auteurs humains furent poussés par l'Esprit à exprimer des vérités de foi, dans un texte historiquement situé et reçu comme normatif par la communauté des croyants.

Affirmer que l'Écriture, dans son ensemble, est inspirée, équivaut à reconnaître qu'elle constitue un Canon, c'est-à-dire un ensemble d'écrits normatifs pour la foi, reçus comme tels dans l'Église. En tant que telle, la Bible est le lieu de la révélation d'une vérité indépassable, qui s'identifie à une personne Jésus Christ — qui, par ses paroles comme par ses actes, « accomplit », et « achève » les traditions de l'Ancien Testament, et révèle le Père de manière plénière.

4.4 Vers un Canon des deux Testaments

58. La seconde lettre à Timothée et la seconde lettre de Pierre ont un rôle important en permettant une première compréhension et une première approche du Canon chrétien des

Écritures. Elles se situent respectivement à la conclusion d'un corpus de lettres pauliniennes, et de lettres de Pierre, et elles empêchent tout ajout postérieur à ces lettres, préparant ainsi la clôture d'un canon. Le texte de 2 P fait en particulier allusion à un Canon des deux Testaments, et à la réception par l'Église des lettres de Paul. Ces éléments sont des facteurs importants pour la réception par l'Église de ces deux écrits. La majorité des biblistes considère les deux lettres comme des œuvres « pseudonymes » (attribuées aux Apôtres, mais en réalité écrites par des auteurs plus tardifs). Ceci ne préjuge pas de leur caractère inspiré, ni ne diminue leur pertinence théologique.

a. La conclusion des collections des lettres pauliniennes et des lettres de Pierre

Les deux lettres sont attentives au passé, et mettent l'accent sur la fin imminente de la vie de leurs deux auteurs. Elles ont souvent recours à la notion de « souvenir », et exhortent les lecteurs à se remémorer et à appliquer l'enseignement que les Apôtres leur ont communiqué dans le passé (cf. 2 Tm 1,6.13 ; 2,2.8.14 ; 3,14 ; 2 P 1,12.15 ; 3,1-2). Dans la mesure où les deux lettres font allusion de manière insistante à la mort de leurs auteurs, elles jouent le rôle de conclusions pour leurs collections respectives de lettres.

2 Tm évoque comme imminente la mort de Paul : l'Apôtre, abandonné de ses partisans, et ayant perdu sa cause à la cour impériale (cf. 2 Tm 4,16-18), est prêt à recevoir la couronne du martyre : « Moi, en effet, je suis déjà offert en sacrifice, le moment de mon départ est venu. J'ai mené le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Je n'ai plus qu'à recevoir la couronne de la justice : le Seigneur, le juste juge, me la remettra en ce jour-là « (2 Tm 4,6-8). De manière analogue, 2 P indique que le Seigneur a révélé la proximité de la mort de l'Apôtre : « Il me paraît juste, tant que je suis ici-bas, de vous tenir éveillés par ces rappels, car je sais que bientôt je partirai d'ici-bas, comme notre Seigneur Jésus Christ me l'a fait savoir. Mais je redoublerai d'efforts pour qu'après mon départ vous puissiez en toute occasion faire mémoire de cela » (2 P 1,13-15, cf. 2 P 3,1).

Les deux lettres se présentent comme l'ultime écrit de chacun de leurs auteurs, son testament, qui met un point final à ce qu'il voulait transmettre.

b. Vers un Canon des deux Testaments

59. En 2 P 3,2, Pierre indique le but de ses deux lettres : « pour que vous vous souveniez des paroles dites à l'avance par les saints prophètes, et du commandement de vos Apôtres, qui est

celui du Seigneur et Sauveur ». Bien que le texte mentionne des « paroles dites » par les prophètes, il ne fait aucun doute que l'auteur pense aux Écritures prophétiques (cf. 2 P 1,20). Le terme « commandement du Seigneur et sauveur » ne vise pas un commandement spécifique du Seigneur, mais a la même signification que dans le passage précédent, dans lequel « la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ » est qualifiée comme « le chemin de la justice » et le « saint commandement qui leur avait été transmis » (2 P 2,20-21). Le terme « commandement », au singulier, forgé d'une manière analogique à la Torah, a une signification presque technique et, en 2 P 3,2, relié à un double génitif, il désigne l'enseignement du Christ transmis par les Apôtres, c'est-à-dire l'Évangile compris comme nouvelle économie du salut.

2 P 3,2 met en relief les Prophètes, le Seigneur, les Apôtres. De cette manière est délimité le Canon des deux Testaments, dont le premier est relié aux Prophètes, et le second au Seigneur et Sauveur Jésus, dont attestent les Apôtres. Les deux Testaments sont étroitement reliés au témoignage pour la foi au Christ (cf. 2 P 1,16-21 ; 3,1-2), l'Ancien Testament (les prophètes), par le moyen de son interprétation christologique, et le Nouveau Testament, par le témoignage des Apôtres, exprimé dans leurs lettres (spécialement celles de Pierre et de Paul), mais également par les Évangiles, fondés sur le témoignage des « témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2, cf. Jn 1,14).

2 P 3,15-16 est également important pour la compréhension de la notion de Canon des deux Testaments et de son caractère inspiré. Pierre, après avoir expliqué le retard de la *parousie* (cf. 2 P 3,3-14), fait état de sa convergence avec Paul : « Comme vous l'a écrit également Paul, notre frère bien-aimé, avec la sagesse qui lui a été donnée. C'est ce qu'il dit encore dans toutes les lettres où il traite de ces sujets ; on y trouve des textes difficiles à comprendre, que torturent des gens sans instruction et sans solidité, comme ils le font pour le reste des Écritures : cela les mène à leur propre perdition ». Le texte se réfère à une collection de lettres de Paul que les destinataires de Pierre ont reçu. L'affirmation que Paul a écrit « avec la sagesse qui lui a été donnée » le présente comme un écrivain inspiré. Les mauvaises interprétations de passages pauliniens difficiles sont comparées avec celles « du reste des Écritures » : de cette manière les écrits de Paul et la lettre de Pierre, confortée par ces écrits, sont reliés aux « Écritures », qui, comme textes prophétiques, sont inspirées de Dieu (cf. 2 P 1,20-21).

4.5 La réception des livres bibliques et la formation du Canon

60. Les livres qui constituent aujourd'hui nos saintes Écritures ne se présentent pas eux-mêmes comme « canoniques ». Leur autorité, liée à leur inspiration, doit être reconnue et acceptée par la communauté, qu'il s'agisse de la Synagogue ou de l'Église. Il est donc pertinent de s'intéresser au processus historique de cette reconnaissance.

Toute littérature a ses livres classiques. Un « classique » provient de l'environnement culturel d'un peuple donné, mais ouvre dans le même temps le langage de cette société, et s'impose comme modèle pour les écrivains futurs. Un livre ne devient pas « classique » par décret d'une quelconque autorité, mais parce qu'il est reconnu comme tel par les plus cultivés du peuple. De même, de nombreuses religions ont, pour ainsi dire leurs « classiques ». Dans ce cas, les écrits choisis reflètent les croyances des membres de ces religions, qui y trouvent le fondement de leur pratique religieuse. Cela est le cas dans le Proche Orient Ancien, en Mésopotamie, et également en Égypte. Le même phénomène intervient pour les juifs, qui, ayant spécialement conscience d'être le peuple élu par Dieu, s'identifient organiquement avec leurs traditions religieuses. Parmi les différents écrits conservés dans leurs archives, les scribes choisirent ceux qui contenaient les lois sacrées, le récit de leur histoire nationale, les oracles prophétiques, et la collection des paroles sapientielles dans lesquelles le peuple juif pouvait trouver son identité et reconnaître l'origine de sa foi. Le même phénomène intervient chez les Chrétiens des premiers siècles, avec les écrits apostoliques contenus dans le Nouveau Testament.

La période pré-exilique

Les études exégétiques considèrent comme possible que la sélection de traditions écrites ou orales, parmi lesquelles des paroles prophétiques et de nombreux Psaumes, ait commencé dès avant l'exil. De fait, on trouve en Jr 18,18 la formulation suivante : « La loi ne va pas disparaître par manque de prêtre, ni le conseil, par manque de sage, ni la parole, par manque de prophète ». La réforme de Josias eut comme fondement le livre de l'alliance (peut-être le Deutéronome) retrouvé dans le Temple (cf. 2 R 23,2).

La période post-exilique

C'est au retour de l'exil, sous la domination perse, que nous pouvons parler des débuts de la formation d'un Canon tripartite — la Loi, les Prophètes et les Écrits (de nature essentiellement sapientielle). Les rescapés de Babylone avaient besoin de retrouver leur identité comme peuple de l'alliance. Il fut alors nécessaire de codifier des lois, demandées également par les autorités perses. Les recueils de récits historiques reliaient les rescapés à la Judée pré-exilique ; les livres prophétiques permettaient d'expliquer les motifs de l'exil, tandis que les Psaumes étaient indispensables pour le culte du Temple reconstruit. Et puisque l'on croyait que, depuis le règne d'Artaxerxès (465 – 423 av. Jésus-Christ), la prophétie avait cessé et que l'Esprit était passé aux sages (cf. Flavius Josèphe, *Contr. Ap.* 1,8.41 ; *Ant* 13,311-313), différents livres de sagesse commencent à être composés par des scribes cultivés. Ceux-ci se chargent de rassembler les livres qui, à cause de leur antiquité, de la vénération dont ils faisaient l'objet, et de leur autorité, pouvaient fournir aux rescapés une identité bien définie, également face à leurs nouveaux maîtres. Il ne faut donc pas exclure des motifs politiques et sociaux dans la formation initiale du Canon. On peut considérer le gouvernement de Néhémie comme le *terminus a quo* de la formation du Canon. De fait, 2 Mac 2,13-15 mentionne le fait que Néhémie fonde une bibliothèque, rassemblant tous les livres concernant les rois et les prophètes, et les écrits de David, de même que les lettres des rois concernant les offrandes votives. En outre, de même qu'au temps de Josias, le scribe Esdras lit avec autorité au peuple le livre de la Loi de Moïse (cf. Ne 8).

Les scribes de la période post-exilique ne se contentent pas de rassembler les livres qui font autorité sur le plan religieux. Ils mettent à jour les lois et les récits historiques, rassemblent les oracles prophétiques et y ajoutent des commentaires qui les interprètent, et composent un livre unique à partir de matériaux très divers (ainsi le livre d'Isaïe, ou le livre des douze Prophètes). Ils composent en outre de nouveaux Psaumes et leur donnent une forme sapientielle. Ils unifient le tout sous l'autorité de Moïse législateur et prophète par excellence, sous celle de David, le psalmiste, et celle de Salomon, le sage. Le *corpus* littéraire qui en résulte est utile pour soutenir la foi, particulièrement face aux défis culturels des époques perse et hellénistique. Dans le même temps, ils commencent à fixer le texte des livres les plus anciens, ainsi canon et texte se développent en relation l'un avec l'autre.

Le temps des Maccabées

Un nouveau problème intervint lorsque Antiochus IV fit détruire tous les livres sacrés des Juifs. Une réorganisation s'avéra nécessaire, et cela conduisit au *terminus ad quem* de l'époque vétérotestamentaire. Dans les premières décennies du 2ème siècle av. J. Christ, le Siracide établit une première classification des livres sacrés en Lois, Prophètes et Écrits qui les ont suivis (cf. Prologue du Siracide). En Si 44-50, l'auteur récapitule l'histoire d'Israël des origines jusqu'à sa propre époque ; en Si 48,1-11, il mentionne explicitement le prophète Élie, en Si 48,20-25, Isaïe, et en Si 49,7-10, Jérémie, Ézékiel, et les Douze Prophètes. Environ cinquante années plus tard, 1 Mac 1,56-57 nous informe que les Séleucides, durant la persécution d'Antiochus, avaient brûlé les livres de la Loi et le livre de l'Alliance, mais 2 Mac 2,14 mentionne que Judas Maccabée rassembla les livres sauvés de la persécution.

Au premier siècle de l'ère chrétienne, Flavius Josèphe relate que vingt deux livres sont reconnus comme saints par les Juifs (*Contr. Ap.* 1,37-43), livres contenant des lois, des traditions narratives, des hymnes et des conseils. Ce chiffre peut être expliqué par le fait que de nombreux livres qui sont séparés dans nos éditions de la Bible (par exemple les Douze Prophètes), comptaient pour un seul. Le chiffre 22 peut signifier l'achèvement, car il correspond au nombre de lettres de l'alphabet hébraïque. Aujourd'hui, on propose de dater la clôture du Canon rabbinique au second siècle de notre ère, ou encore plus tardivement, du fait de raisons internes au Judaïsme, ou encore pour faire pendant aux livres du Nouveau Testament considérés par les Chrétiens comme Écriture Sainte. La distinction qui a parfois été établie entre un Canon palestinien de 22 livres et un Canon plus large dans la diaspora, ne s'impose plus aujourd'hui, particulièrement après les découvertes de Qumran.

Le Canon de l'Ancien Testament chez les Pères

Nous trouvons également des divergences chez les Pères de l'Église entre ceux qui acceptaient un Canon bref, peut-être pour pouvoir dialoguer avec les Juifs, et ceux qui incluaient également les deutérocanoniques (écrits en grec) parmi les livres reçus par l'Église. Lors du concile d'Hippone, en 393, concile auquel participa Augustin, alors simple prêtre, les évêques d'Afrique, définissant le critère de la lecture publique dans la majeure partie des églises, ou dans les églises principales, fournissent les bases de la réception des deutérocanoniques, qui s'est imposée définitivement à l' époque médiévale. Dans l'Église Catholique, c'est le Concile de Trente qui approuva la forme longue du Canon, à l'opposé des

réformateurs qui étaient retournés à sa forme brève. La majorité des Églises Orthodoxes ne diffère pas de l'Église Catholique, mais il existe des divergences entre les différentes Églises orientales anciennes.

La formation du Canon du Nouveau Testament

61. Envisageant maintenant la formation des livres du Nouveau Testament, notons tout d'abord le fait que le contenu de ces livres fut reçu par les Églises avant d'être mis par écrit, car les croyants accueillirent la prédication du Christ et des Apôtres avant la composition des livres sacrés. Il suffit de penser au prologue de Luc, où il est affirmé que son écrit évangélique ne cherche rien d'autre que de fournir, avec le récit de l'histoire de Jésus, un fondement solide aux enseignements que Théophile avait reçus. Bien que beaucoup aient été des écrits occasionnels, ils exprimaient une nécessité interne des communautés chrétiennes : ajouter une *didachè* (enseignement écrit) au *kérygme* (annonce). Lues à l'origine par les assemblées à qui ils étaient adressés, ces écrits furent peu à peu transmis à d'autres Églises, en raison de leur autorité apostolique. L'acceptation de ces documents — qui parlaient avec l'autorité de Jésus et des Apôtres — ne peut être confondue avec leur réception comme « Écriture », comme l'Ancien Testament. Nous avons mentionné les indications fournies par 2 P 3,15-16, mais il faut attendre la fin du deuxième siècle pour que l'idée d'une équivalence entre les deux Canons se généralise, et que soient mis au même niveau les livres appelés « Ancien Testament » et ceux nommés « Nouveau Testament ».

Durant le premier siècle de notre ère, on passe du « document » (qui avait la forme d'un rouleau) au « codex » (constitué de pages reliées, comme c'est aujourd'hui l'usage pour un livre) ; ce qui contribue considérablement à la constitution de petits ensembles littéraires qui pouvaient être contenus dans un seul volume, avant tout les Évangiles et les lettres de Paul. Les allusions à la constitution d'un *corpus johanneum* et d'un corpus de lettres catholiques sont plus tardives.

La nécessité de définir la collection des écrits qui font autorité apparaît lorsque, au début du deuxième siècle, les gnostiques commencent à composer des ouvrages ayant le même genre littéraire que ceux de la grande Église (évangiles, actes, lettres et apocalypses) pour diffuser leur doctrine. Le besoin se fait alors sentir d'établir des critères sûrs pour distinguer textes orthodoxes et textes hétérodoxes. Certains groupes extrémistes judéo-chrétiens, comme les Ébionites, auraient voulu la *damnatio memoriae* de Paul, tandis que le Montanistes accordaient une importance excessive aux dons charismatiques. Luc, avec les

Actes des Apôtres, eut une influence décisive pour soutenir la doctrine de Paul, puisqu'une grande partie de ce livre décrit l'activité de Paul et le succès de sa mission. Marcion contribue également, à sa manière, au processus de réception de textes néotestamentaires, avec son choix de Paul et de Luc comme seuls « canoniques », produisant alors une réaction mettant au jour les écrits qui étaient déjà vénérés par les Chrétiens. Des critères de discernement se font progressivement jour, parmi lesquels la lecture publique et universelle, l'apostolicité, comprise comme la tradition authentique d'un Apôtre, et spécialement la *regula fidei* (Irénée), c'est-à-dire la non contradiction d'un écrit avec la tradition apostolique transmise par les évêques dans toutes les Églises. Marcion ne peut prétendre à cette *catholicitas*, puisqu'il limite la tradition apostolique aux écrits pauliniens, et néglige les traditions pétrinienne, johannique et judéochrétienne.

À partir de la fin du deuxième siècle commencent à apparaître des listes de livres du Nouveau Testament. Furent acceptés de manière universelle, les quatre Évangiles, les Actes, treize épîtres pauliniennes, tandis qu'il y eut des hésitations à propos de la lettre aux Hébreux, des lettres catholiques et également à propos de l'Apocalypse. Dans certaines listes, la première lettre de Clément, le pasteur d'Hermas et quelques autres écrits furent ajoutés. Mais ceux-ci, n'étant pas lus de manière universelle, ne furent pas intégrés au Canon. Le Concile d'Hippone (à la fin du 4ème siècle) fixe le Canon du Nouveau Testament, sur la base d'un consensus général des Églises, exprimé dans de nombreuses déclarations du Magistère et attesté par les déclarations des divers synodes régionaux. Ce Canon est confirmé par la définition dogmatique du Concile de Trente.

À la différence du Canon de l'Ancien Testament, les vingt-sept livres de Nouveau Testament sont reconnus comme canoniques par les Catholiques, les Orthodoxes et les Protestants. La réception de ces livres par la communauté croyante exprime la reconnaissance de leur inspiration divine, et leur qualité de livres sacrés et normatifs.

Comme cela a déjà été dit, pour l'Église Catholique, la reconnaissance définitive et officielle du Canon « long » de l'Ancien Testament et des vingt-sept livres du Nouveau Testament intervient au Concile de Trente (*Denz.* 1501-1503). La définition conciliaire a été rendue nécessaire par le fait que les Réformateurs avaient exclu les livres deutérocanoniques du canon traditionnel.

DEUXIEME PARTIE

LE TEMOIGNAGE RENDU PAR LES ECRITS BIBLIQUES A LEUR PROPRE VERITE

62. Dans cette deuxième partie de notre document, nous envisageons la manière dont les Écrits bibliques rendent témoignage à la vérité de leur propre message. Après avoir introduit cette thématique, mous montrerons dans une première section comment les textes de l'Ancien Testament, préparant la révélation évangélique (cf. *Dei Verbum* {DV}, n. 3), présentent la vérité révélée par Dieu ; dans une seconde section, nous présenterons la manière dont des textes choisis du Nouveau Testament abordent la question de la vérité révélée par Jésus Christ, qui conduit la révélation divine à son accomplissement (cf. DV, n. 4).

1. Introduction

Par aborder la thématique de cette deuxième partie, envisageons tout d'abord la manière dont *Dei Verbum* comprend la notion de vérité biblique, avant de préciser quelles accentuations thématiques seront privilégiées lors de notre examen des textes bibliques.

1.1 La vérité biblique selon *Dei Verbum*

63. Dans les Saintes Écritures, la vérité de la Parole de Dieu est étroitement liée à leur inspiration : Dieu qui parle ne peut se tromper. Mais malgré cette déclaration de principe, plusieurs expressions des textes bibliques font difficulté. Les Pères de l'Église en étaient déjà conscients, et aujourd'hui encore, des problèmes persistent, comme l'ont montré les discussions intervenues au cours du Concile Vatican II. Les éléments qui suivent ont pour but de présenter le sens de la notion de « vérité », tel que le Concile l'a compris.

Les théologiens ont appliqué à la Sainte Écriture le concept d' « inerrance ». S'il est pris dans son sens absolu, ce terme indique qu'il ne peut y avoir dans la Bible aucune erreur d'aucune sorte. Mais avec les découvertes qui ont été progressivement effectuées dans le champ de l'histoire, de la philologie et des sciences naturelles, et du fait de l'application à la recherche biblique de la méthode historico-critique, les exégètes ont dû reconnaître que l'ensemble des textes qui composent la Bible ne s'expriment pas de manière conforme aux exigences des sciences contemporaines, car les écrivains bibliques s'expriment en fonction

des limites de leurs connaissances personnelles, et au-delà, de celles de leur époque et de leur culture. Le Concile Vatican II a dû faire face à cette problématique, lors de la préparation de la Constitution Dogmatique *Dei Verbum*.

Au n. 11 de *Dei Verbum*, on retrouve la doctrine traditionnelle : « l'Église, de par la foi apostolique, tient pour sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint (cf. *Jn* 20, 31 ; *2 Tm* 3, 16 ; *2 P* 1, 19-21 ; 3, 15-16), ils ont Dieu pour auteur ». La Constitution n'entre pas dans les détails des modalités de l'inspiration (cf. l'Encyclique du Pape Léon XIII *Providentissimus Deus*), mais en ce même n. 11, elle affirme : « puisque toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit Saint, il faut déclarer que les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut. C'est pourquoi 'toute Écriture inspirée de Dieu est utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice, afin que l'homme de Dieu se trouve accompli, équipé pour toute œuvre bonne' (*2 Tm* 3, 16-17 *grec*) ».

La Commission Théologique avait supprimé l'expression « vérité salvifique », introduisant une formulation plus longue : « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (*veritatem quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*). Puisque cette même Commission Théologique a expliqué que l'incise « pour notre salut » se réfère à « vérité », cela signifie que lorsqu'il est question de « vérité de la sainte Écriture », il s'agit de la vérité qui est ordonnée à notre salut. Mais cela ne doit pas être interprété dans le sens d'une vérité de l'Écriture Sainte qui concernerait seulement les parties du Livre Sacré nécessaires à la foi et à la morale, à l'exclusion des autres (précisément, l'expression *veritas salutaris* du quatrième schéma ne fut pas retenue pour éviter une telle interprétation). L'expression « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » signifie plutôt que les livres de l'Écriture, avec toutes leurs parties, dans la mesure où ils sont inspirés du Saint Esprit et ont Dieu pour auteur, cherchent à communiquer la vérité entant qu'elle est en relation avec notre salut, qui est, en réalité, le but dans lequel Dieu se révèle.

Pour confirmer cette thèse, *Dei Verbum* cite, au n. 11, non seulement 2 Tm 3,16-17, mais aussi, dans la note 21, *De Genesi ad litteram* 2.9.20 et l'*Epistula* 82 ,3 de Saint-Augustin, textes dans lesquels cet auteur exclut de l'enseignement de la Bible tout ce qui n'est pas utile à notre salut. Saint Thomas, en se fondant sur la première citation de Saint Augustin, affirme dans le *De Veritate* q. 12, a. 2 : *Illa vero, quae ad salutem pertinere non possunt, sunt*

extranea a materia prophetae (« Toutefois les choses qui ne concernent pas le salut n'appartiennent pas à la substance de la prophétie »).

64. Il s'agit alors de comprendre l'expression « vérité pour notre salut », dans le contexte de *Dei verbum*. Il ne suffit pas d'appréhender le terme « vérité » dans son acception commune : s'agissant de vérité chrétienne, la notion est enrichie du sens biblique de la vérité, et encore plus de l'usage qu'en fait le Concile dans d'autres documents. Dans l'Ancien Testament, Dieu lui-même est la plus haute vérité, par la constance de ses choix, de ses promesses et de ses dons ; ses paroles sont véridiques, et exigent une constance identique dans l'accueil et la réponse de l'homme, réponse du cœur comme réponse des actes (cf. par exemple 2 S 7,28 ; Ps 3&,6). La vérité est le fondement de l'alliance. Dans le Nouveau Testament, le Christ lui-même est la vérité, car il est l'Amen incarné de toutes les promesses de Dieu (cf. 2 Co 1,19-20), et parce qu'il est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6), révélant le Père (cf. Jn 1,18), et donnant accès à Lui (cf. Jn 14,6), qui est la source ultime de la vie (cf. Jn 5,26 ; 6,57). L'Esprit que donne le Christ est l'Esprit de vérité (cf. Jn 14,17 ; 15,24 ; 16,13), qui soutiendra le témoignage des Apôtres (cf. Jn 15,26-27) et la fermeté de notre réponse de foi. Ainsi, la vérité a une dimension trinitaire, mais essentiellement christologique, et l'Église qui l'annonce est « le pilier et le soutien de la vérité » (1 Tm 3,15). Le Christ est donc le révélateur et l'objet de la vérité pour notre salut, annoncé par l'Ancien Testament : la vérité est manifestée dans le Nouveau Testament dans sa personne, et dans le Royaume, présent et eschatologique, qu'Il a annoncé et inauguré. Le concept de vérité, tel que l'entend le Concile Vatican II, peut donc être expliqué dans ce contexte trinitaire, christologique et ecclésial (cf. *Dei Verbum*, nn. 2.7.8.19.24 ; *Gaudium et Spes* n. 3 ; *Dignitatis humanae*, n. 11) : le Fils en personne révèle le Père, et sa révélation est communiquée et confirmée par l'Esprit Saint et transmise à l'Église.

1.2 Le cœur de notre étude sur la vérité biblique

65. Notre étude du thème de la « vérité biblique », qui va être menée à partir d'un certain nombre de textes bibliques, se base sur l'enseignement et l'orientation de *Dei Verbum*, tels qu'ils viennent d'être définis. Citons tout d'abord les phrases conclusives du n. 2 de *Dei Verbum* sur la révélation : « La profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la

plénitude de toute la Révélation (Cf. *Mt* 11, 27 ; *Jn* 1, 14.17 ; 14, 6 ; 17, 1-3 ; *2 Co* 3, 16 et 4, 6 ; *Ep* 1, 3-14) ». Il ne fait pas de doute que la vérité qui se trouve au centre de la révélation, et, par conséquent, au centre de la Bible qui est l'instrument de transmission de la révélation (cf. DV nn. 7-10), concerne Dieu et le salut de l'homme. Et il ne fait de doute que la plénitude de cette vérité se manifeste par et dans le Christ. Il est en personne la Parole de Dieu (cf. Jn 1,1.14) qui vient de Dieu et révèle Dieu. Non seulement, Il dit la vérité sur Dieu, mais Il *est* la vérité sur Dieu, Lui qui affirme : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9 ; cf. Jn 12,45). La venue du Fils révèle également le salut de l'homme : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais obtienne la vie éternelle » (Jn 3,16).

L'attention de notre étude de la vérité des écrits bibliques se concentrera donc sur ces deux thèmes étroitement liés : ce que les écrits disent de Dieu, et ce qu'ils disent du projet de Dieu en vue du salut de l'homme. La plénitude de la révélation et du salut est apportée par le Christ ; mais sa venue est préparée par une longue révélation divine attestée par les écrits de l'Ancien Testament. C'est pourquoi il convient de se rendre attentif à ce que ces écrits affirment sur Dieu et sur le salut, sachant que la révélation plénière de ce qu'ils attestent est effectuée dans la personne et dans l'œuvre du Christ. La révélation ne se limite pas à son terme : le chemin qui y conduit et sa préparation en constituent une part essentielle.

2. Le témoignage d'extraits choisis de l'Ancien Testament

66. Au sein de l'extrême richesse du texte biblique, nous avons choisi plusieurs livres en tenant compte de la diversité des genres littéraires, et de leur caractère déterminant pour le thème abordé. Plusieurs thèmes centraux seront étudiés. Ils concernent Dieu et le salut, tels qu'ils sont attestés dans les récits de création (Gn 1-2), les décalogues, les livres historiques et les livres prophétiques, les Psaumes, le Cantique des cantiques et les écrits de sagesse. Bien que l'Ancien Testament constitue une préparation au sommet de la révélation de Dieu en Jésus Christ, la prise en considération de son étendue, de la variété et de la richesse de ses textes, nous a conduit à étudier un nombre important de passages vétérotestamentaires, si nous en comparons l'ampleur avec les textes du Nouveau Testament qui seront étudiés. Notre intention est ici de montrer comment les différents textes contribuent à la révélation de Dieu et du salut qu'il apporte, et de permettre ainsi l'approfondissement de la compréhension de ces notions.

2.1 Les récits de la création (Genèse 1-2)

67. Les premières pages de la Bible, qui contiennent les récits communément dénommés « récits de création » (Gn 1-2), attestent la foi en un Dieu qui est l'origine et le terme de toute chose. En tant que « récits de la création », ils ne cherchent pas à montrer « comment » intervint le commencement du monde et de l'homme, mais ils parlent du Créateur et de sa relation avec la création et avec la créature. On en vient à d'importants contresens lorsque ces récits anciens sont lus selon une perspective contemporaine et que l'on en vient à les considérer comme des affirmations sur le « comment » de l'élaboration du monde et de l'homme. Il est nécessaire de contester une telle lecture pour mettre au jour de manière plus adéquate l'intention des textes bibliques, et pour éviter de mettre leurs affirmations en concurrence avec les connaissances des sciences naturelles de notre temps. Ceci ne contredit en rien l'intention de la Bible de transmettre la vérité, car la vérité des récits bibliques de création concerne la cohérence, chargée de sens, du monde créé, tel que Dieu l'a mis en place.

Grâce à sa structure très élaborée, le premier récit des origines (Gn 1,1-2,4a) décrit, non pas *la manière* dont le monde est devenu ce qu'il est, mais *pourquoi* et *dans quel but* le monde a été fait tel qu'il est. De manière poétique, et en adoptant les images de son époque, l'auteur de Gn 1,1-2,4a montre que Dieu est l'origine du cosmos et de l'homme. Le Dieu Créateur, de qui parle la Bible, se tourne vers la créature pour entrer en relation avec elle, si bien que sa manière même de créer, telle que la décrit la Bible, vient souligner une telle relation. Créant l'homme « à son image », et lui confiant la mission de prendre soin de la création, Dieu manifeste sa volonté salvifique fondamentale.

Les éléments fondamentaux de l'existence humaine sont au cœur du récit de Gn 1, qui atteint son sommet dans l'affirmation anthropologique que l'homme est « image de Dieu », c'est-à-dire son lieutenant dans la création. La première œuvre de Dieu créateur consiste, selon le récit, à créer le temps (cf. Gn 1,3-5), mis en place par l'alternance de la lumière et des ténèbres. Le récit ne cherche pas à décrire d'une manière précise ce en quoi consiste le temps. En répartissant en six journées les différentes œuvres de la création, il ne cherche pas à affirmer, comme vérité de foi, que le monde a réellement pris forme en six jours, pendant que le septième jour, Dieu se serait reposé. Le récit cherche davantage à manifester qu'il existe un ordre et une finalité dans la création. L'homme peut et doit s'insérer dans cet ordre, pour reconnaître, par le passage du travail au repos, que le temps que Dieu a structuré lui permet de se comprendre comme créature qui doit son existence au Créateur.

À travers chaque œuvre de la création, c'est le sens de l'ensemble de la création qui est déployé et son but qui est manifesté. Comme cela a déjà été dit, tout le récit est orienté vers l'homme. Ainsi, le récit de la création ne cherche pas à donner une définition physique de la notion d'espace, mais à le présenter comme « espace de vie » de l'homme et à en montrer la signification. La charge de « soumettre » la terre (Gn 1,28) est en réalité une métaphore qui exprime la responsabilité de l'homme vis-à-vis de son espace vital, qui lui est commun avec les animaux et les plantes.

Les deux récits des origines (Gn 1,1-2,4a ; Gn 2,4b-25) introduisent l'ensemble du Canon de la Bible hébraïque, et plus largement de la Bible chrétienne. Usant d'images différentes, ils cherchent à exprimer une même vérité : le monde créé est un don de Dieu, et le projet divin a pour objectif le bien de l'homme (cf. Gn 2,18), comme le montre, entre autres, le recours fréquent à la l'adjectif « bon » (cf. Gn 1,4-31). L'humanité est ainsi située dans un « rapport de création » vis-à-vis de Dieu : le don originaire et gratuit du Créateur appelle la réponse de l'homme.

2.2 Les décalogues (Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21)

68. Les deux décalogues d'Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21 introduisent les diverses collections législatives réunie, d'une part, dans les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres (cf. Ex 19,1-Nb 10,10), et d'autre part dans le livre du Deutéronome (cf. Dt 12-26). Ces textes prennent la forme d'un discours du Seigneur (YHWH), qui s'adresse à Israël soit à la première personne, soit par l'intermédiaire de Moïse. Cette forme littéraire donne à ces textes *un très fort statut d'autorité*. Les décalogues mettent en relation un résumé de la foi d'Israël (Ex 20,2 = Dt 5,6) — qui se réfère aux récits de l'Exode — et, d'autre part, un ensemble de prescriptions cultuelles et éthiques. Les deux décalogues ont de nombreux points communs, et en même temps, chacun d'entre eux revêt une spécificité théologique : tandis que le décalogue d'Ex 20 déploie principalement une *théologie de la création*, le décalogue de Dt 5 insiste principalement sur la *théologie du salut*.

Constituant des synthèses théologiques très élaborées, les deux décalogues peuvent être considérés comme des « résumés » de la Torah, et fournissent des clefs théologiques qui en permettent une juste interprétation.

a. La construction littéraire des deux décalogues

L'introduction des décalogues (Ex 20,2 = Dt 5,6) définit le Seigneur (YHWH) comme Dieu sauveur dans l'histoire : le Dieu d'Israël se fait connaître par l'œuvre de salut qu'il réalise en faveur de son peuple. Cette présentation narrative du Dieu d'Israël comme sauveur de son peuple résume toute la première partie du livre de l'Exode : la formule d'autoprésentation du Seigneur en Ex 3,14 — « Je suis qui je suis/serai » — introduit un long récit de la libération d'Israël (cf. Ex 4-14). Le Seigneur révèle sa véritable identité en apportant à son peuple le don du salut. Le *don de Dieu* constitue donc le fondement des prescriptions législatives rassemblées dans les décalogues. Ce don de Dieu consiste en la libération accordée à Israël, réduit en esclavage en Égypte. Les lois des décalogues énoncent à leur tour les modalités de la réponse d'Israël au don de Dieu : Israël, libéré par Dieu, doit maintenant entrer dans ce chemin de liberté, en renonçant aux idoles et au mal (cf. sur ce point, Commission Biblique Pontificale, *Bible et Morale. Les racines bibliques de l'agir chrétien*, 2008, n. 20).

La première section du texte présente les interdictions concernant l'idolâtrie, la fabrication des images, et invite à un strict monothéisme (cf. Ex 20,3-7 = Dt 5,7-11). Renoncer aux idoles conduit à consentir à un culte exclusif dédié au Seigneur, et à accepter une alliance définitive avec Lui : le Seigneur est l'unique sauveur du peuple, *le seul vrai Dieu*.

Les deux commandements positifs du décalogue concernent le sabbat et le respect des parents (cf. Ex 20,8-12 et Dt 5,12-16). Le jour du sabbat peut être défini comme le « sanctuaire de Dieu » dans le temps et dans l'histoire. En respectant le sabbat, Israël manifeste que seul le Seigneur peut donner sens à l'histoire des hommes.

La dernière section du texte des décalogues concerne la mise en place d'une juste relation avec le prochain (cf. Ex 20,13-17 et Dt 5,17-21). Le fait de renoncer à tout projet de spoliation ou de convoitise vis-à-vis du prochain est la condition indispensable pour la construction d'une vraie communauté, et témoigne de la possibilité de la victoire de l'amour fraternel sur la violence.

b. Commentaire et implications théologiques

69. Les décalogues proposent à Israël un chemin d'obéissance à la Loi révélée par Dieu au Sinaï (à l'Horeb). Le projet divin appelle la réponse des hommes, dans le contexte de l'alliance (cf. Ex 24,7-8 ; Dt 5,2-3).

Les lois qui, dans la Torah, font suite au décalogue, en déploient le contenu. La prohibition de l'idolâtrie est le *Leitmotiv* du Deutéronome, tandis que l'appel à une vie fraternelle est développé dans la Loi de Sainteté (Lv 17-26) et culmine dans l'invitation à l'amour du prochain, c'est-à-dire non seulement des membres de la communauté d'Israël, mais également des étrangers résidents (cf. Lv 19,18.34).

Le décalogues montrent la manière dont le Dieu créateur se manifeste également comme sauveur dans l'histoire, et invite tous les membres de la communauté à entrer à leur tour, dans cette logique de salut, en mettant en œuvre une éthique communautaire exigeante. L'alliance avec Dieu créateur et sauveur conduit les croyants à « vivre conformément à la vérité ».

Les décalogues fournissent une clef d'interprétation de l'ensemble de la Torah, et constituent pour ainsi dire un « catéchisme » pour la communauté d'Israël. Ce catéchisme permet aux Israélites d'affirmer leur foi au seul vrai Dieu, en faisant face aux défis de l'histoire, et de s'engager dans une vie communautaire fraternelle, en renonçant aux stratégies de pouvoir et de violence. En d'autres termes, les décalogues conjuguent l'affirmation d'une vérité concernant Dieu lui-même (Il est le *créateur* et le *sauveur*), et d'une vérité concernant les modalités d'une vie juste et droite. La relation d'Israël avec Dieu apparaît inséparable de la relation au prochain, qui est le lieu par excellence dans lequel s'exprime l'adhésion des croyants à la vérité révélée.

2.3 Les livres historiques

70. La présentation de l'histoire d'Israël, abordée par tant de livres bibliques, particulièrement les livres dits « historiques » (Josué ; Juges ; 1-2 Samuel ; 1-2 Rois ; 1-2 Chroniques ; Esdras, Néhémie ; 1-2 Maccabées), ne constitue pas une historiographie au sens moderne, entendue comme la chronique, la plus objective possible, des événements du passé. Toute tentative d'interprétation des récits historiques bibliques selon une telle perspective se confronterait au risque de lire les textes d'une manière étrangère à leur intention, et de ne pas en recueillir la plénitude de sens.

La présentation biblique de l'histoire se développe harmonieusement sur les bases de la théologie de la création, c'est-à-dire, comme cela est exposé dès les premières pages de la Bible (voir plus haut n. 67), en tant que l'histoire permet de témoigner de l'expérience de Dieu, et en cela révèle que Lui-même agit en sauvant les hommes à l'intérieur même de l'histoire (cf. Jos 24). En conséquence, l'historiographie biblique cherche à montrer que la

volonté salvifique de Dieu fait sens, en étant totalement ordonnée au bien de l'humanité. Les récits historiques bibliques ne montrent pas uniquement les événements positifs de l'histoire. Au contraire, ils montrent comment, au milieu des événements humains contradictoires, Dieu manifeste son intention constante de réaliser le salut de l'humanité. De cette manière, l'histoire biblique (cf. Jg 6,36 ; 2 S 22,28) le révèle comme le « Sauveur ».

D'autre part, la familiarité de Dieu avec les hommes, attestée par les récits bibliques, est présentée comme une histoire d'alliance, commençant par l'alliance avec Noé, en faveur de toute l'humanité, suivie des alliances qui caractérisent l'histoire d'Israël. L'alliance, que Dieu offre à son peuple, en la personne d'Abraham, puis celle solennellement conclue avec Israël au Sinaï, sont continuellement transgressées par le peuple au cours de son histoire, si bien que son caractère définitif est uniquement lié à la fidélité de Dieu lui-même.

Par conséquent, le programme théologique de l'historiographie biblique peut être défini avant tout comme théo-logie au sens littéral du terme — discours sur Dieu, qui cherche à manifester la fidélité de Dieu dans sa relation avec l'homme. Ceci est conformé dans l'annonce d'une nouvelle alliance en Jr 31,31. C'est l'alliance de Dieu, qui, à travers l'histoire, conduit son peuple au salut auprès de Lui et avec Lui.

2.4 Les livres prophétiques

71. La prophétie biblique atteste d'une manière particulièrement remarquable le fait que Dieu se révèle, puisque la parole humaine des Prophètes coïncide explicitement avec la Parole de Dieu : « Ainsi parle le Seigneur » est une formulation typique de cette littérature. La caractéristique essentielle de cette révélation est qu'elle intervient au coeur de l'histoire humaine, d'événements dont la chronologie est vérifiable, dans des paroles adressées à des personnages concrets, prononcées par acteurs humains dont le nom, l'origine et l'époque sont souvent connus. Le dessein éternel de Dieu d'établir avec l'humanité une alliance d'amour (cf. *Dei Verbum* n. 2) est porté à la connaissance des Prophètes (cf. Am 3,7), et est proclamé par les Prophètes à Israël et à toutes les nations, afin que l'authentique vérité de Dieu et de l'histoire soient manifestée à tous.

Plusieurs traits caractéristiques peuvent être délimitées à l'intérieur des paroles prophétiques, qui sont très riches et sont signes de la sagesse infinie de Dieu. Ces caractéristiques permettent de dessiner le visage du vrai Dieu et de contribuer à l'adhésion de foi.

a. Le Dieu fidèle

Les Prophètes se succèdent dans l'histoire, selon la promesse du Seigneur : « Je ferai se lever au milieu de leurs frères un prophète comme toi ; je mettrai dans sa bouche mes paroles, et il leur dira tout ce que je lui prescrirai » (Dt 18,18). Le charisme de Moïse (cf. Dt 18,15) est transmis, dans la succession prophétique, à ceux qui, se manifestant à leur tour, deviennent témoins de la fidélité de Dieu à son alliance (cf. Is 38,18-19 ; 49,7), témoins d'une bonté qui s'étend sur mille générations (cf. Ex 34,7 ; Dt 5,10 ; 7,9 ; Jr 32,18). Le Dieu qui est l'origine de la condition humaine, le Père de qui jaillit la vie, n'abandonne pas (cf. Is 41,17 ; Os 11,8) n'oublie pas ses créatures (cf. Is 44,21 ; 54,10 ; Jr 31,20) : « Une femme peut-elle oublier son nourrisson, ne plus avoir de tendresse pour le fils de ses entrailles ? Même si elle l'oubliait, moi, je ne t'oublierai pas » (Is 49,15).

Les Prophètes, envoyés infatigablement par le Seigneur (cf. Jr 7,13.25 ; 11,7 ; 25,3-4 ; etc…) sont la voix qui, avec autorité, rappelle la présence indéfectible du vrai Dieu dans l'histoire humaine pleine d'aléas (cf. Is 41,10 ; 43,5 ; Jr 30,11). Ils proclament : « Tu accordes à Jacob ta fidélité, à Abraham ta faveur, comme tu l'as juré à nos pères depuis les jours d'autrefois » (Mi 7,20).

C'est pourquoi, la vérité du Seigneur est comparable à celle du Rocher (cf. Is 26,4), pleinement fiable (cf. Dt 32,4) ; qui se tient fermement à ses paroles, pourra tenir fermement (cf. Is 7,9), sans peur de se perdre (cf. Os 14,10).

b. Le Dieu juste

72. En se révélant, le Dieu fidèle demande la fidélité, le Dieu saint exige que celui qui entre dans son alliance soit saint, comme Lui est saint (cf. Lv 19,2), le Dieu juste demande à chacun de parcourir le chemin du droit tracé par la Loi (cf. Dt 6,25). Les Prophètes, au cours de l'histoire, sont les hérauts de la justice parfaite, justice réalisée par Dieu (cf. Is 30,18 ; 45,21 ; Jr 9,3 ; 12,1 ; So 3,5) et qu'Il demande aux hommes de mettre en œuvre (cf. Is 1,17 ; 5,7 ; 26,2 ; Ez 18,5-18 ; Am 5,24). Non seulement ils exposent les directives du Seigneur, en en donnant le sens, mais il dénoncent également avec courage tout ce qui dévie du chemin du bien, que cela soit le fait d'individus ou de nations. De cette manière, ils appellent à la conversion, menaçant d'une juste punition pour les crimes commis, et annonçant l'inévitable catastrophe sur ceux qui, dans leur perversion, ne veulent pas écouter les avertissements divins (cf. Is 30,12-14 ; Jr 6,19 ; 7,13-15).

C'est ici que se manifeste la vérité de la parole prophétique, en opposition aux consolations faciles des faux prophètes qui — n'ayant aucun souci des exigences morales justes de la Loi — annoncent la paix lorsqu'au contraire plane la menace de l'épée de la justice (cf. Jr 6,14 ; 23,17 ; Ez 13,10), trompant le peuple avec des promesses illusoires (cf. Is 9,14-15 ; Jr 27,14 ; 29,8-9 ; Am 9,10 ; Za 10,2), et favorisant ainsi la persistance de l'iniquité. « Les prophètes qui nous ont précédés, toi et moi, depuis bien longtemps, ont prophétisé contre de nombreux pays et de grands royaumes » (Jr 28,8) : la Parole authentique du Seigneur affirme donc que la méchanceté du monde est révélée dans l'histoire par le Dieu juste, particulièrement par la souffrance liée aux sanctions qu'il impose. Le passage par l'humiliation et la mort est ainsi expliqué par les prophètes comme une discipline nécessaire qui favorise la reconnaissance du péché (cf. Jr 2,19), et l'humble préparation du pénitent à l'attente du pardon (cf. Jl 2,12-14).

c. Le Dieu miséricordieux

73. Une bonne partie de la littérature prophétique adopte un ton menaçant, tel celui de Jonas à Ninive (cf. Jon 3,4), ou encore annonçant le malheur « contre tout être de chair » (Ez 21,9), déclarant non seulement la chute du royaume d'Israël (cf. Jr 5,31 ; Os 10,15 ; Am 8,2), mais évoquant en outre la fin du monde (cf. Jr 4,23-26 ; 45,4 ; Ez 7,2-6 ; Dn 8,17). Cette perspective catastrophique pourrait conduire à penser que Dieu n'est pas fidèle à sa promesse : « Alors je dis : 'Ah ! Seigneur mon Dieu, vraiment tu as bien trompé ce peuple et Jérusalem en disant : 'Vous aurez la paix tandis que l'épée nous atteint à la gorge » (Jr 4,10) ; « Où sont ta jalousie et ta vaillance, le frémissement de tes entrailles ? Ta tendresse envers moi, l'aurais-tu contenue ? » (Is 6 »,15).

À cette lamentation, devenue prière d'un peuple en exil, répond la voix des Prophètes qui proclament la consolation d'Israël (cf. Is 40,1) : Ce qui pouvait être compris comme un événement final se transforme, par la puissance du Créateur, en nouveau commencement (cf. Jr 31,22 ; Ez 37,1ss. ; Os 2,16-17). Ce qui a été apparemment un échec devient fondement d'une réalité merveilleuse, car le péché qui avait produit la catastrophe est définitivement pardonné par la miséricorde du Père (cf. Jr 31,34 ; Ez 16,63 ; Os 14,5 ; Mi 7,19).

Certains prophètes annoncent un tournant radical dans l'histoire d'Israël (cf. Jr 30,3.18 ; 31,23 ; Ez 16,53 ; Jl 4,1 ; Am 9,14 ; So 3,20) et dans l'histoire du monde, puisqu'ils prophétisent des cieux nouveaux et une terre nouvelle (cf. is 65,17 ; 66,22 ; Jr 3&,22). L'événement du pardon divin, qui s'accompagne d'une richesse inouïe de dons

spirituels (cf. Jr 31,33-34 ; Ez 36,27 ; Os 2,21-22 ; Jl 3,1-2), et qui est rendu visible par la restauration extraordinaire du peuple, rétabli dans des formes institutionnelles parfaites (cf. Is 54,1-3 ; 62,1-3 ; Jr 30,18-21 ; Os 14,5-9), pour l'énoncer autrement, l'irruption d'une dimension définitive de l'histoire ne pouvait être prévue ou imaginée par l'esprit humain : « Maintenant — *dit le Seigneur par l'intermédiaire* d'Isaïe — je te fais entendre des choses nouvelles, secrètes, inconnues de toi. C'est maintenant qu'elles sont créées et non depuis longtemps ; avant ce jour, tu ne les avais pas entendues ; ainsi tu ne pouvais pas dire : 'Mais oui, je les connaissais ! » (Is 48,6-7). Le Seigneur révèle, par l'intermédiaire des Prophètes ses projets, infiniment supérieurs à ce que les créatures peuvent concevoir (cf. Is 55,8-9) ; et c'est par la manifestation efficace de la grâce que Dieu fait connaître la perfection de sa vérité, portant à son achèvement le sens de l'histoire.

Cette Parole de promesse est véridique parce qu'elle s'accomplit (cf. Dt 18,22 ; Is 14,24 ; 45,23 ; 48,3 ; Jr 1,12 ; 28,9) : « La pluie et la neige qui descendent des cieux n'y retournent pas sans avoir abreuvé la terre, sans l'avoir fécondée et l'avoir fait germer, donnant la semence au semeur et le pain à celui qui doit manger ; ainsi ma parole, qui sort de ma bouche, ne me reviendra pas sans résultat, sans avoir fait ce qui me plaît, sans avoir accompli sa mission » (Is 55,10-11). De l'événement unique et situé dans l'histoire naît une alliance éternelle (cf. Is 55,3 ; Jr 32,40 ; Ez 16,60). De là jaillit la louange, effet ultime du salut « Seigneur, tu es mon Dieu, je t'exalte, je rends grâce à ton nom, car tu as accompli projets et merveilles, sûrs et stables depuis longtemps » (Is 2(,1).

Ceux qui croient au Christ reconnaîtront être « fils « des Prophètes et de la promesse (cf. Ac 3,25), destinataires de la parole consolante du salut (cf. Ac 13,26) : dans la Pâque du Seigneur Jésus, ils verront, en l'adorant, la manifestation plénière de la fidélité de Dieu, juste et miséricordieux.

2.5 Les Psaumes

74. Les prières des Psaumes présupposent et expriment une vérité essentielle sur Dieu et sur le salut : Dieu n'est pas un principe absolu impersonnel, mais une personne qui écoute et répond. Tout Israélite sait qu'il peut se tourner vers lui en toute situation de l'existence : dans la joie et dans la douleur. Dieu s'est révélé comme un Dieu présent (cf. ex 3,14), qui connaît celui qui prie, et nourrit pour lui un intérêt réel et gratuit.

Parmi les différentes caractéristiques attribuées à Dieu par les Psaumes, nous en retenons deux : Dieu se révèle (a) comme puissant et protecteur, et (b), comme le Dieu de la justice qui transforme le pécheur en homme juste. Dieu apparaît donc toujours comme celui qui sauve les êtres humains.

a. le Dieu Tout-Puissant : Psaume 46

La présence et l'action divines sont décrits de manière paradigmatique dans le Ps 46, et sont exprimées en une phrase : « Il est avec nous, le Seigneur de l'univers » (Ps 46,8.12). Au début, au centre et à la fin du Psaume la présence de Dieu est soulignée — Dieu est « pour nous » (Ps 46,2) et « avec nous » (Ps 46,8.12). Il domine la nature par sa force (Ps 46,2.7), il défend Israël et crée la paix (cf Ps 46,8-12).

La puissance de Dieu domine la nature : Dieu est créateur

Face aux bouleversements cosmiques, le peuple de l'alliance demeure serein : « Dieu est pour nous refuge et force, secours dans la détresse, toujours offert. Nous serons sans crainte si la terre est secouée, si les montagnes s'effondrent au creux de la mer : ses flots peuvent mugir et s'enfler, les montagnes trembler dans la tempête » (Ps 46,2-4). Dieu domine les forces du chaos. Et même si celles-ci portent atteinte à la stabilité de Sion, la cité sainte « est inébranlable » (Ps 46,6a), car « Dieu s'y tient » (Ps 46,6a), et « quand renaît le matin, Dieu la secourt » (Ps 46,6b).

La puissance de Dieu défend son peuple et crée la paix : Dieu est sauveur

L'affirmation « Il est avec nous, le Seigneur de l'univers » apparaît comme une réponse au cri angoissé du peuple encerclé par les ennemis : « Debout ! Viens à notre aide » (Ps 44,27). Dieu est proclamé « refuge et force » (Ps 46,2), et « citadelle » (Ps 46,8.12) pour illustrer la puissance avec laquelle il protège ses fidèles rassemblés à Sion. Tous sont invités à le reconnaître : « Venez et voyez les actes du Seigneur » (Ps 46,9). Puis, le Psaume précise quels sont ces actes : « Il détruit la guerre jusqu'au bout du monde, il casse les arcs, brise les lances, incendie les chars » (Ps 46,10). Le Seigneur lui-même s'adresse aux fidèles, en disant : « Arrêtez ! Sachez que je suis Dieu. Je domine les nations, je domine la terre » (Ps 46,11). Les adversaires doivent cesser de combattre, reconnaître le Seigneur et sa majesté

universelle qui domine toutes les nations et toute la terre. L'intervention puissante de Dieu en faveur de Sion revêt une signification universelle : Il apporte la paix non seulement à la cité de Dieu (cf. v. 5), mais à toutes les nations, à toute la terre (cf. v. 11).

b. Le Dieu de la justice : Psaume 51

75. Dans le Ps 51, la confession des péchés se conjugue à la supplication. L'accentuation fondamentale du Psaume — mise en valeur au centre de la première et de la deuxième partie du texte — concerne la justice de Dieu : « Ainsi, tu peux parler et montrer ta justice, être juge et montrer ta victoire » (Ps 51,6) ; « Libère-moi du sang versé, Dieu, mon Dieu sauveur, et ma langue acclamera ta justice » (Ps 51,16 ; cf. v. 21). La justice salvifique de Dieu opère en l'homme pécheur, non seulement en annulant ses fautes et en le purifiant, mais aussi en le justifiant et en le transformant. Toute cette action de Dieu juste procède de son amour, qui est fidèle et miséricordieux.

Le Dieu de la justice aime l'homme pécheur

Dieu, poussé par son amour, justifie le pécheur. Le Psaume commence par la supplication : « Pitié pour moi, mon Dieu, dans ton amour, selon ta grande miséricorde, efface mon péché » (Ps 51,3). Celui qui prie invoque l'amour et la miséricorde de Dieu.

Le premier substantif, « amour » (*hesed*), est l'un des termes fondamentaux — très fréquent dans l'Ancien Testament, particulièrement dans les Psaumes — de la théologie des Psaumes et de l'alliance : il désigne l'attitude de Dieu qui implique sa bonté, sa générosité, sa fidélité face à celui qui prie. Dans les Psaumes, cet amour est souvent présenté comme s'il était une personne : « que ton amour et ta vérité sans cesse me gardent » (Ps 40,12). Dieu l'envoie du ciel (cf. Ps 57,4 ; cf. 61,8 ; 85,11 ; 89,15) pour qu'il accompagne le croyant, le suive comme un ami (cf. Ps 23,6), l'entoure (cf. Ps 32,10) et le rassasie (cf. Ps 90,14). L'amour de Dieu est plus important que la vie elle-même : « ton amour vaut mieux que la vie » (Ps 63,4 ; cf. Ps 42,9 ; 62,13). L'amour de Dieu ne sera pas enlevé au pécheur, malgré son péché (cf. Ps 77,9), car Dieu l'aime comme un père. Cet amour suscitera la justice de Dieu — justifiant le pécheur.

Le second terme — miséricorde (*rehem* — cf. Ps 40,12 ; 69,17 ; etc.) est souvent retrouvé dans un contexte pénitentiel (cf. Ps 25,6 ; 79,8), et est d'habitude utilisé au pluriel (*rahamim*). Il évoque les « entrailles » de la mère, symbole archétypal d'un amour instinctif et

radical. Dieu est présenté comme attaché à la personne humaine, encore davantage que l'est une mère à son propre fils (cf. Is 49,15). C'est pourquoi le Psalmiste déclare : « Toi, Seigneur, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, plein d'amour et de vérité » (Ps 86,15).

En réalité, les deux termes qui, d'une certaine manière, décrivent deux modalités de l'amour de Dieu (père et mère), sont proches : « Rappelle-toi, Seigneur, ta tendresse, ton amour qui est de toujours (Ps 25,6 ; cf. 103,13). Dieu aime l'homme — même s'il est pécheur — comme une mère aime son fils, avec un amour qui n'est pas le fruit du mérite, mais est totalement gratuit, un amour qui constitue une exigence intime du cœur. Dans le même temps ; Dieu aime l'homme comme un père, d'un amour généreux et fidèle. Les deux dimensions de l'amour de Dieu, évoquées au début du Ps 51, représentent deux corollaires de sa justice, dont bénéficie le pécheur. Le Dieu, qui aime et qui est miséricordieux (Ps 51,3.20) est, dans le même temps, un Dieu qui juge (Ps 51,6.16).

La justice de Dieu « justifie », c'est-à-dire transforme le pécheur en juste (Ps 51,6.16)

76. En se tournant vers le pécheur, Dieu instaure avec lui une relation dynamique et profonde, de l'ordre de la justice. Ce processus se déploie en plusieurs étapes :

- la compassion ou pitié amoureuse : « Pitié pour moi, mon Dieu » (Ps 51,3). C'est le verbe « être bienveillant — *hanan* » (cf. Ps 4,2 ; 6,3 ; etc.) qui est ici utilisé, désignant une sollicitude bienveillante du souverain envers son sujet. Celui qui s'est rebellé contre Dieu et qui est devenu abominable à ses yeux demande de trouver sa compassion. Elle l'arrachera de sa misère la plus profonde, celle du péché.
- L'enseignement intérieur : « Mais tu veux au fond de moi la vérité ; dans le secret tu m'apprends la sagesse » (Ps 5&,8). Dieu agit dans la conscience du pécheur, obscurcie par le péché, et y place la lumière de la vérité, qui fait reconnaître les péchés, ainsi que la rayonnement de sa sagesse, qui ouvre les yeux en vue d'une conduite droite.
- Le verdict de grâce qui accorde le pardon. Le pécheur, enfermé dans le règne du péché reconnaît : « tu peux parler et montrer ta justice, être juge et montrer ta victoire » (Ps 5&,6). À ses demandes : « efface », « lave », « purifie » (vv. 3-4, répétées aux vv. 9.11), succède une forte espérance : « Détourne ta face de mes fautes, enlève tous mes péchés » (Ps 51,11). Libéré de la présence obsédante du péché, il demande : « Fais que j'entende les chants et la fête » (Ps 51,10 ; cf. Is 66,14).
- La nouvelle création : le pécheur demande à Dieu une nouvelle création — « Crée en moi un coeur pur, ô mon Dieu » (Ps 51,12). Après cette demande essentielle, celui qui prie supplie

par trois fois de recevoir l'esprit : un esprit « raffermi » ; la présence de « ton esprit saint » ; un « esprit généreux » (vv. 12.13.14). Il demande un renouvellement intérieur et permanent, pour lequel la présence de l'Esprit de Dieu, dont provient « la joie d'être sauvé » (Ps 51,14) est décisive.

- L'encouragement au témoignage : renouvelé par Dieu, l'homme veut communiquer sa propre espérance à ceux qui en ont besoin : « Aux pécheurs, j'enseignerai tes chemins » (Ps 51,15). Par dessus tout, il veut leur apporter la sagesse qui lui a été enseignée intérieurement par Dieu.
- L'ouverture à la joie et à la louange : le pénitent qui a été renouvelé intérieurement se sent rempli de joie, et veut l'exprimer dans sa louange : « Ma langue acclamera ta justice. Seigneur ouvre mes lèvres, et a bouche annoncera ta louange » (Ps 51,16-17 ; cf. Ps 35,28 ; 71,24).
- Dans les derniers versets, le parallélisme entre « ta justice » et « ta louange » permet de conclure que Dieu, dans sa justice, ne fait pas peur ; au contraire, Dieu même — habité de son amour paternel et maternel — est l'unique « cause » qui réalise la justification du pécheur, c'est-à-dire sa nouvelle création et son bonheur, le libérant de l'oppression du péché.

2.6 Le Cantique des cantiques

77. Il est surprenant que le Cantique des cantiques ait été accueilli dans la Bible hébraïque (parmi les cinq rouleaux) ; car son contenu est tout à fait spécifique. Reconnu comme texte inspiré et intégré dans le Canon chrétien, il a donné lieu à une interprétation christologique originale. Le Cantique est un poème qui célèbre l'amour nuptial, lequel est plénitude de l'expérience humaine, c'est-à-dire qu'il est un amour qui consiste en la recherche réciproque et en la communion personnelle entre l'homme et la femme. Cette recherche et cette communion revêtent un dynamisme impressionnant, presque illimité, qui transfigure deux créatures humaines — un berger et une jeune femme — en roi et reine, en un couple royal.

Le Cantique célèbre de manière poétique l'amour humain, amour réel dans sa dimension corporelle, et en même temps spirituel. Il le fait d'une manière ouverte à une dimension plus mystérieuse, et plus théologique. Le texte est caractérisé par une certaine « polysémie » : à la signification première de l'amour humain s'ajoutent d'autres significations, enracinées dans cette signification sponsale, qui est, pour ainsi dire, le symbole de toute autre forme d'amour.

Parmi ces significations supplémentaires, la première concerne l'amour de Dieu envers toute personne humaine. Le poème, fondé sur l'affirmation que Dieu crée l'homme « à

son image » (Gn 1,27), chante l'amour passionné d'une homme et d'une femme comme image de l'amour passionné et personnel de Dieu. L'amour de Dieu pour toute créature humaine (cf. Sg 11,26) revêt toutes les caractéristiques de l'amour masculin (de l'époux, du mari et du père), et en même temps, de l'amour féminin (de l'épouse, de la femme et de la mère). L'amour humain authentique est un symbole par l'intermédiaire duquel le créateur se révèle aux hommes comme Dieu-Amour (cf. 1 Jn 4,7.8.16). À l'aide de multiples symboles, le livre nous fait comprendre que Dieu est la source de l'amour de l'être humain : il le crée, il le nourrit, il le fait croître, et lui donne la force pour chercher l'autre, pour vivre avec lui (elle), et finalement avec la famille ou la communauté, en communion parfaite. C'est pourquoi tout amour humain (considéré pour lui-même, et pas seulement comme une métaphore) contient une semence et un dynamisme divins. De ce fait, celui qui connaît et vit l'amour, peut découvrir et connaître Dieu. En outre, par l'intermédiaire de l'amour humain, l'homme et la femme sont atteints par l'amour de Dieu même (cf. 1 Jn 4,17). En demeurant dans l'amour, on entre en communion avec Dieu (cf. 1 Jn 4,12).

La seconde signification à prendre en considération concerne l'amour de Dieu envers le peuple de l'alliance (cf. Os 1-3 ; Ez 16 ; 23 ; Is 5,1-7 ; 62,5 ; Jr 2-3). Cet amour de Dieu trouve une nouvelle actualisation et atteint son accomplissement dans l'amour du Christ pour l'Église. Le Christ se présente lui-même ou est présenté en diverses circonstances comme l'époux (cf. Mc 2,19 ; Jn 3,29 ; 2 Co 11,2 ; Ep 5,25.29 ; Ap 19,7.9 ; 21,2.9), et l'Église est représentée comme la fiancée (cf. Ap 19,7.9), qui devient épouse dans le contexte de l'accomplissement eschatologique (cf. Ap 21,9). L'amour du Christ pour l'Église est si important et fondamental pour le salut des hommes que l'Évangile de Jean présente l'intervention de Jésus aux noces de Cana comme le commencement de ses signes (cf. Jn 2,11), de toute son activité. Jésus se révèle être l'époux véritable (cf. Jn 3,29) qui procure à tout homme le bon vin en plénitude, et révèle ainsi l'amour qu'Il donnera « jusqu'au bout » (cf. Jn 13,1 ; cf. Jn 10,11.15 ; 15,13 ; 17,23.26).

2.7 Les livres de Sagesse

78. Les livres de Sagesse mettent également au jour plusieurs traits de Dieu Créateur, le manifestant comme Dieu miséricordieux et insondable. Le Créateur apparaît comme Dieu miséricordieux qui oublie les péchés des hommes, dans la perspective de leur conversion. D'autre part, Il est mystérieux et impénétrable, ce qui conduit les êtres humains à reconnaître leurs limites de créatures, marchant sur le chemin de la fidélité, sans pour autant pouvoir

découvrir ce qu'Il accomplit dans l'histoire. Nous mettons en relief dans ce chapitre les traits par lesquels la littérature de sagesse cherche à illustrer que Dieu est la vérité authentique : cette littérature cherche à conduire l'homme à une adhésion de foi envers le Seigneur, et cherche à provoquer en lui la « crainte » du Seigneur, c'est-à-dire un respect profond, conscient de l'immense distance qui existe entre le Créateur et ses créatures (cf. Qo 3,10-14).

2.7.1 Le livre de la Sagesse et le Siracide : la philanthropie de Dieu

a. Le livre de la Sagesse

79. La philanthropie de Dieu, s'exprime en particulier en Sg 11,15-12,27, par la médiation paradoxale des « plaies » qui frappent les Égyptiens, et manifestent la dimension pédagogique des punitions divines. Le Dieu de l'alliance, maître de la création (cf. Sg 16,24-29 ; 19,6-21), intervient de manière répétée dans l'histoire du salut, Il prend soin de son peuple comme de tous les « justes » (cf. Sg 3,1-4,19) ; c'est Lui qui récompense et châtie (cf. Sg 4,20-5,23 ; 11,1-5), traitant chacun être humain avec indulgence pour le conduire à la conversion (cf. Sg 12,9-18 ; cf. Rm 2,3-4 ; 2 P 3,9) et pour enseigner au juste de juger avec clémence (cf. Sg 12,19-22).

Après avoir rappelé qu'au temps de l'Exode, Dieu a puni avec modération les ennemis de son peuple, l'auteur explique les raisons d'un tel comportement : « Elle n'était pas embarrassée, ta main toute-puissante, elle qui a créé le monde à partir d'une matière informe » (Sg 11,17) ; « Pourtant, tu as pitié de tous les hommes, parce que tu peux tout. Tu fermes les yeux sur leurs péchés, pour qu'ils se convertissent » (Sg 11,23 ; cf. Ps 103,8-12 ; 130,3-4 ; Is 34,6-7). La modération envers l'Égypte (cf. Sg 11,15-12,2) n'est pas signe de faiblesse ; Dieu a au contraire agi ainsi du fait de sa pitié envers tous, et parce qu'il veut conduire les hommes à la conversion, de sorte que, renonçant à la méchanceté, ils parviennent à la foi en lui : « Ceux qui tombent, tu les reprends peu à peu, tu les avertis, tu leur rappelles en quoi ils pèchent, pour qu'ils se détournent du mal et croient en toi, Seigneur » (Sg 12,2). La toute-puissance de Dieu ne se manifeste pas dans sa force, mais, a contraire dans sa miséricorde. La puissance de Dieu n'est pas source de jugement, mais de pardon (cf. Si 18,7-12 ; Rm 2,4). C'est précisément la toute-puissance de Dieu qui motive sa pitié. La miséricorde de Dieu se manifeste également dans la manière dont il punit les habitants du pays (cf. Sg 12,8) : Il les traite avec bienveillance, avec clémence (cf. Sg 11,26), parce qu'ils sont des

hommes fragiles (cf. Ps 78,39). Si Dieu a usé d'indulgence dans son châtiment et leur a pardonné, ce n'est pas par impuissance, ni parce qu'il ignorait leurs crimes (cf. Sg 12,11).

L'auteur ne s'en tient pas là, et expose ici une des plus belles réflexion de l'Ancien Testament : « Tu aimes en effet tout ce qui existe, tu n'as de répulsion envers aucune de tes œuvres ; si tu avais haï quoi que ce soit, tu ne l'aurais pas créé. […] Tu épargnes tous les êtres, parce qu'ils sont à toi, maître qui épargnes les vivants » (Sg 11,24.26). Dieu ne peut pas ne pas aimer ce que lui-même a forgé, car son esprit incorruptible demeure en toutes les choses (cf. Sg 1,7 ; 12,1). Dieu a créé toute chose en vue du salut, Il a pitié de tous en vue de la conversion, et Il ne veut rien détruire de ce qu'Il a créé (cf. sg 11,26).

L'amour de Dieu se manifeste même dans la mort prématurée du juste. Il aime le juste pour sa vertu, pour sa vie sans tache (cf. Sg 4,9), et Il le retire de ce monde pervers, afin qu'il ne se corrompe pas : « Il a su plaire à Dieu, et Dieu l'a aimé ; il vivait au milieu des pécheurs : il en fut retiré » (Sg 4,10 ; cf. Gn 5,24 ; Si 44,16 ; He 11,5).

L'amour de Dieu pour ses créatures n'est pas un amour statique, mais dynamique, qui se révèle dans l'action. Le fait que les créatures soient et persistent dans l'existence, et qu'en soit maintenu l'être multiforme, actif, constitue la preuve la plus tangible de l'amour de Dieu en action.

b. Le livre du Siracide

80. Ben Sira a, lui aussi, au plus haut point, le sens de la grandeur de Dieu, tout-puissant et miséricordieux. Il parle de Dieu avec émotion, enthousiasme et crainte. Dieu est tout-puissant et, dans sa providence, Il donne au scribe la sagesse (cf. Si 37,21 ; 39,6), et la réussite qu'elle confère (cf. Si 10,5). Il donne également au pauvre la richesse (cf. Si 11,12-13.21). C'est de Lui également que vient pour chacun la sentence de la mort (cf. Si 41,4). Outre la grandeur de Dieu, sa miséricorde est soulignée : « Qui mesurera la puissance de sa majesté ? Et qui pourrait raconter ses miséricordes (Si 18,5). Du fait de la fragilité de la créature, faite de chair et de sang, de terre et de cendre, Dieu a été indulgent avec l'homme, répandant sur « toute créature » (Si 18,13 ; cf. Sg 11,21-12,18 ; Ps 145,9) sa miséricorde (cf. Si 18,10). Cette indulgence de Dieu ne doit pas mener à la déresponsabilisation de l'homme, mais constitue plutôt une invitation à la conversion : « Convertis-toi au Seigneur, et renonce à tes péchés ; mets-toi devant lui pour prier, et diminue tes occasions de chute. Reviens vers le Très-Haut, et détourne-toi de l'injustice « (Si 17,25-26).

2.7.2 Le livre de Job et le livre de Qohélet : le caractère insondable de Dieu

a. Le livre de Job

81. Le livre de Job — encadré par une double prologue (Jb 1,1-2,13) et un double épilogue (Jb 42,7-17) — est un long dialogue, au travers duquel, partant d'un Dieu apparemment « connu », on parvient à la révélation d'un Dieu imprévisible et mystérieux.

Job avait désiré ardemment la présence du Seigneur (cf. Jb 9,32-35 ; 13,22-24 ; 16,19-22 ; 23,3-5 ; 30,20), il en avait également exigé une réponse (cf. jb 31,35), car il voulait discuter sa cause directement avec Lui. Mais c'était une erreur de se confronter avec Dieu, en le traitant sur un pied d'égalité. Contestant la manière d'agir de Dieu, lui demandant de rendre compte de ses jugements, Job se fait, d'une certaine manière, l'égal de son Créateur. Mais il est impossible pour lui s'atteindre la hauteur infinie du Tout-Puissant, dont la perfection est inaccessible à l'esprit humain (cf. Jb 11,7). Pour exprimer de manière éloquente et poétique la transcendance divine qui dépasse toute compréhension humaine, les cieux, le *Shéol*, la terre et la mer sont présentés comme les symboles de la hauteur, de la profondeur, de la longueur et de la largeur cosmiques, dépassées par l'immensité divine (cf. Jb 11,8-9). La profondeur du mystère divin laisse l'homme ignorant et impuissant (cf. Am 9,1-4 ; Jr 23,24 ; Dt 30,11-14 ; Ep 3,18-21). En réalité, il est donné aux êtres humains de toucher du doigt les limites de la grandeur humaine. Déjà les prophètes avaient violemment critiqué « ceux qui se prennent pour des sages, ceux qui se croient intelligents » (Is 5,21 ; cf. Is 10,13 ; 19,12 ; 29,14 ; Jr 8,8-9 ; 9,22-23 ; Ez 28).

Bien que Dieu ne réponde à aucune des demandes de Job, Il effectue néanmoins un magnifique discours situé aux chapitres 38-41 du livre. Dans une grande théophanie marquée par une tempête, Il prend finalement la parole, non pour répondre à ceux qui ont parlé, mais pour soumettre Job à une sorte d'interrogatoire, pour l'orienter vers le mystère de Sa personne. Dans son discours, les questions nombreuses et rapides se succèdent, accompagnées parfois de larges descriptions. Dieu fait comprendre à Job son ignorance, ses limites de créature, alors que la sagesse du Créateur n'en connaît aucune (cf. Jb 28). Une même affirmation sous-tend toutes les questions du Seigneur : Dieu est présent dans sa création, qui, dans sa variété infinie, demeure un mystère pour l'homme. Les critères humains du jugement ne sont pas adéquats, lorsqu'il s'agit de se mesurer aux mystères de la création.

Job avait connu Dieu par « ouï-dire » (Jb 42,5), selon le modèle traditionnel d'une théologie basée sur le principe rigide de la rétribution. Après le long discours de Dieu, il

appréhende Dieu d'une manière plus adéquate. À la fin de sa confrontation avec Lui, il confesse : « Je sais que tu peux tout et que nul projet pour toi n'est impossible. Quel est celui qui déforme tes plans sans rien y connaître ? (Jb 42,2-3). Job a trouvé sa place, et a pu découvrir la grandeur de Dieu et l'inaccessibilité de sa toute-puissance. Sa rencontre avec Dieu lui a révélé la vanité de sa prétention à intenter un procès à Dieu. Il demeure un homme souffrant, mais sans prétention. À la fin du livre, il se rétracte, et se considérant comme poussière, il devient ainsi plus authentique et plus humain (cf. Jb 42,6).

Job comprend que l'homme ne peut connaître les desseins de Dieu, mais il comprend également que ses yeux ont vu Dieu lui-même, au travers de l'oeuvre qu'Il réalise dans le monde (cf. Jb 42,5). Regardant l'univers et l'humanité avec les yeux de Dieu, il peut reconnaître l'erreur liée à sa propre vision des choses, et le fait d'être allé trop loin ; c'est pourquoi il déclare : « Je me repends » (Jb 42,6a). Pour Job, la sagesse consiste maintenant à confesser que Dieu peut être reconnu juste, sans être totalement compris. L'homme peut s'engager à demeurer fidèle envers Lui, sans savoir « du début jusqu'à la fin » (Qo 3,11) la signification de ce que Dieu a fait. Dieu demeure un mystère insondable pour les êtres humains.

b. Le livre de Qohélet

82. Plus tardivement, l'auteur de ce livre développe la réflexion sur la thématique du caractère insondable de l'œuvre de Dieu. Prenant acte du point de vue des sages (cf. Qo 8,16-17), il se met à la recherche du sens de la vie, à travers ce qui lui est donné de voir dans la réalité du monde, sur la terre et « sous le soleil ». Le sage veut comprendre le sens de l'occupation fébrile des hommes sur la terre (Qo 8,16), et il constate : « Face à toute l'œuvre de Dieu, l'homme ne peut pas comprendre les œuvres qui se font sous le soleil […]. Même si le sage affirme savoir, il ne pourra pas trouver (Qo 8,17 ; cf. Jb 42,3). Aucun homme ne peut jamais modifier ce que Dieu accomplit en son temps (cf. Qo 1,15 ; 3,1-8.14 ; 6,10 ; 7,13). Dieu a empêché l'homme de connaître son œuvre (cf. Qo 7,13-14 ; cf. Jb 9,2-4). Qohélet 11,5 reprend ce thème : l'œuvre de Dieu y est décrite comme incompréhensible et comparée au mystère de la gestation dans le sein maternel. L'homme ignore le sens de la vie, mais, dans la volonté de Dieu, toute chose créée a son propre lieu et son propre temps (cf. Qo 3,11). Le secret de l'oeuvre de Dieu est inaccessible, insondable et incompréhensible pour l'homme qui en cherche le sens sur la base de sa propre expérience. L'œuvre de Dieu, comme Dieu lui-même, le Créateur, demeurent un mystère insondable pour les êtres humains.

Conclusion

83. Le témoignage de la Sagesse biblique rend manifeste la vérité de Dieu, décrit comme Dieu miséricordieux ; dans le même temps, Il se présente comme un mystère insondable pour les êtres humains. La philanthropie de Dieu conduit l'homme à la conversion et à la foi, tandis que le caractère insondable de Dieu lui fait reconnaître la grandeur du Créateur et ses propres limites, et le conduit à « craindre le Seigneur » et à observer ses commandements.

Remarquons que la manière dont le thème de la « vérité sur Dieu » est abordé, d'une part dans le livre de la Sagesse et dans le Siracide, et d'autre part en Job et en Qohélet, diffère totalement. Selon les deux premiers livres, la vérité peut être atteinte par la raison, et/ou par la connaissance de la Torah, tandis que le livre de Job et le livre de Qohélet insistent sur l'incapacité de l'homme à comprendre le mystère de Dieu et son œuvre : seule demeure la foi en Dieu des croyants, bien qu'ils ne comprennent pas la logique des événements du monde.

Le Nouveau Testament modifie l'horizon de la réflexion et montre que la vérité va au-delà de la compréhension qu'en a la Sagesse d'Israël : elle se manifeste en plénitude dans la personne du Christ.

3. Le témoignage des textes du Nouveau Testament

84. Il est possible de distinguer, dans le Nouveau Testament, en fonction de leur genre littéraire spécifique, les Évangiles, les lettres des Apôtres, et enfin l'Apocalypse. Cette classification détermine notre présentation de la question de la « vérité », telle que ces livres l'abordent.

3.1 Les Évangiles

Parmi les livres de la Bible chrétienne, la prééminence revient aux Évangiles, comme témoignages écrits de la révélation divine à son sommet. En effet, nous y trouvons l'attestation de l'automanifestation de Dieu à travers son Fils, qui, devenu homme, a vécu, a souffert et est mort, et, par sa résurrection, a élevé notre humanité à la gloire divine. La Constitution Dogmatique *Dei Verbum* affirme : « La profonde vérité […] sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ » (DV, n. 2). La Constitution tire la conséquence de cette affirmation : « entre toutes les Écritures, même celles du Nouveau

Testament, les Évangiles possèdent une supériorité méritée, en tant qu'ils constituent le témoignage par excellence sur la vie et sur la doctrine du Verbe incarné, notre Sauveur » (DV, n. 18). Ce même texte conciliaire soutient l'origine apostolique des quatre Évangiles : les Apôtres, comme « témoins oculaires et serviteurs de la Parole » (Lc 1,2), de même que leurs disciples, relient l'Église au Christ lui-même, par le témoignage écrit des Évangiles.

En outre, *Dei Verbum* confirme le caractère historique des Évangiles : ils « transmettent fidèlement ce que Jésus, le Fils de Dieu, durant sa vie parmi les hommes, a réellement fait et enseigné pour leur salut éternel » (DV, n. 19). Puis la Constitution décrit le processus qui a conduit à la rédaction des quatre Évangiles : ceux-ci ne constituent pas une œuvre symbolique, mythique ou poétique provenant d'auteurs anonymes, mais ils représentent un récit fiable des événements de la vie et du ministère de Jésus. Il serait erroné de rechercher une correspondance précise entre chaque détail du texte et tel événement particulier, car une telle perspective ne correspond pas à la nature ni au projet des Évangiles. Les différents facteurs qui modifient les récits et instaurent entre eux des différences n'empêchent cependant pas une présentation digne de foi des événements. On a parfois retenu à tort l'hypothèse d'une discontinuité entre Jésus lui-même, et les traditions qui se réfèrent à Lui, ou encore l'absence d'intérêt du texte pour le présenter d'une manière adéquate, ou son incapacité à le faire. Au contraire, les Évangiles permettent de nous relier de manière véridique au véritable Jésus.

3.2 Les Évangiles synoptiques

85. Examinons maintenant, tout d'abord dans les Évangiles synoptiques puis dans l'Évangile de Jean, quelle vérité le Christ révèle sur Dieu, et sur le salut des hommes. Il est évidemment impossible d'effectuer ici une présentation complète de la question, que nous aborderons par une série de remarques importantes pour sa compréhension.

a. La vérité sur Dieu

Selon Mt 11,27 (cf. Lc 10,22), Jésus affirme : « Tout m'a été remis par mon Père ; personne ne connaît le Fils, sinon le Père, et personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler ». Jésus atteste une relation exclusive et une connaissance réciproque entre lui-même et Dieu. Dieu connaît Jésus comme son propre Fils (cf. mt 3,17 ; 17,5 ; Lc 3,22 ; 9,35), et Jésus connaît Dieu comme son propre Père, avec lequel Il entretient une relation absolument unique. Cette connaissance du Père est le fondement de la capacité

propre à Jésus de révéler Dieu, et d'en faire connaître le vrai visage. Et sa révélation de Dieu comme Père implique toujours sa propre révélation comme Fils. Ces éléments fondent la tâche principale de sa mission : la révélation de Dieu. La parole de Jésus, mais aussi ses œuvres, et l'ensemble de son parcours révèlent Dieu, et demandent de prêter continuellement attention à cette révélation.

Dans l'Évangile de Matthieu, Jésus révèle à ses auditeurs Dieu comme Père d'une manière particulièrement explicite. Cette révélation intervient plus particulièrement dans le Discours sur le Montagne (cf. Mt 5-7). Jésus fait savoir à ses auditeurs que leur Père connaît ce dont ils ont besoin avant même qu'ils en fassent la demande (cf. mt 6,8) et leur enseigne à se tourner vers Dieu en l'appelant « Notre Père qui es aux cieux » (Mt 6,9). Il les instruit de Sa sollicitude, qui rend superflues les préoccupations humaines (cf. Mt 6,25-34). Le Père, dont les bienfaits touchent les bons comme les méchants représente le modèle de toute action : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48). Jésus affirme que, seul, celui qui fait « la volonté de mon Père qui est aux cieux » (Mt 7,21), se trouve sur une voie juste, et échappera à la catastrophe finale (cf. Mt 7,24-27). Les auditeurs de Jésus sont « la lumière du monde » (Mt 5,14), et ont le devoir de faire connaître le Père, par leurs œuvres bonnes, afin que les hommes « rendent gloire » au Père « qui est aux cieux » (Mt 5,16). En révélant le Père, Jésus confie également la mission de faire connaître le Père.

Dans l'Évangile de Luc, Jésus, en révélant le Père, met avant tout en relief sa miséricorde envers les pécheurs. Il illustre de manière magnifique cette miséricorde de Dieu dans la parabole du père qui a deux fils et accueille avec joie et pitié celui qui est perdu, en cherchant, d'autre part, à convaincre celui qui est demeuré à la maison (cf. Lc 15,11-32). Jésus explique et justifie, à l'aide de cette parabole, son attitude envers les pécheurs (cf. Lc 15,1-10). Dans la conclusion du récit concernant le publicain Zachée, il affirme : « En effet, le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19,10). Il présente ainsi le coeur même de sa mission et rend manifeste la volonté et l'action du Père.

La manière dont Marc décrit le commencement du ministère public de Jésus est pleine de sens et programmatique : « Après l'arrestation de Jean, Jésus partit pour la Galilée proclamer l'Évangile de Dieu ; il disait : « Les temps sont accomplis : le règne de Dieu est tout proche. Convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,14-15). Le contenu de l'annonce de Jésus est « L'Évangile de Dieu », la Bonne Nouvelle qui parle de Dieu et provient de Dieu. Jésus vient comme révélateur de Dieu, et sa révélation est Bonne Nouvelle. Il proclame que le Règne de Dieu s'est fait proche. La réalité du « Règne de Dieu » est au centre de la

prédication de Jésus dans les Évangiles synoptiques. Cette prédication révèle la souveraineté royale de Dieu, son souci de pasteur pour les hommes, son intervention active et puissante dans l'histoire humaine. Dans tout son ministère et par toute son action, Jésus explique et rend compte de cette vérité sur Dieu.

b. La vérité sur le salut de l'homme

86. L'être humain est une créature de Dieu pour qui, Jésus, Fils de Dieu, représente un modèle toujours exemplaire de gratitude, d'obéissance et d'ouverture, face au Père, qui est le fondement de tout salut.

La guérison des malades, et la libération des démoniaques constituent une part essentielle du ministère de Jésus. Matthieu place le même sommaire au début (Mt 4,23) et à la fin (Mt 9,35) du récit des commencements du ministère de Jésus (cf. Mt 5,1-9,34). Dans ce sommaire, deux actions de Jésus sont mentionnées : l'annonce de l'Évangile du Règne, et la guérison de « toute maladie et toute infirmité dans le peuple » (Mt 4,23). Dans cette action de Jésus se manifestent tout à la fois l'infirmité et les besoins des hommes, et la générosité et le pouvoir de Jésus de surmonter une telle misère. Le héraut du Règne de Dieu apporte de manière efficace le salut du corps, et manifeste la pitié de Dieu pour sa créature qui souffre, ainsi que sa volonté de la sauver. Cette action de Jésus est accueillie avec enthousiasme. Matthieu s'exprime ainsi : « On lui amena tous ceux qui souffraient, atteints de maladies et de tourments de toutes sortes : possédés, épileptiques, paralysés. Et il les guérit (Mt 4,24). Dans de nombreux récits, il apparaît clair que Jésus n'impose pas la guérison ; Il présuppose la foi de ceux qui viennent à Lui (cf. Mt 8,10 ; 9,22.28 ; 15,28). Le récit de sa visite à Nazareth se conclut par la remarque : « Et il ne fit pas beaucoup de miracles à cet endroit-là, à cause de leur manque de foi » (Mt 13,58).

Les guérisons sont réelles et significatives, mais elles ne sont pas le but du ministère de Jésus. Dès avant sa naissance, l'ange explique à Joseph le signification du nom de Jésus : « Tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1,21). La plus grande misère humaine n'est pas la maladie, mais le péché, c'est-à-dire une relation avec Dieu et avec le prochain abîmée et brisée. Les hommes sont incapables de sortir de cette condition misérable, ils ont besoin d'un sauveur puissant qui les réconcilie avec Dieu. Le nom « Jésus » signifie « Le Seigneur Sauve ». En la personne de son Fils Jésus, Dieu a envoyé le Sauveur d'Israël et de toute l'humanité. Jésus se rend proche des pécheurs, non pas comme un juge, mais comme un médecin plein de miséricorde, cherchant à les guérir et les

appelant à la conversion (cf. Mt 9,12-13). Il donne « sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20,28 ; Mc 10,45). Son sang est « le sang de l'alliance, versé pour la multitude en rémission des péchés » (Mt 26,28). Le sacrifice de sa vie scelle une alliance nouvelle et définitive entre Dieu, Israël, et l'humanité tout entière ; il ratifie la réconciliation de Dieu avec le genre humain. C'est un don gratuit de Dieu. Accepter l'invitation à être sauvé, ou bien la refuser et se perdre, ne dépend que de la libre décision des hommes (cf. mt 22,1-13 ; 25,1-13.14-30).

L'Évangile de Luc décrit avec audace ce en quoi consiste le salut donné par l'intermédiaire du Fils. À la naissance de Jésus, un ange du Seigneur proclame : « Voici que je vous annonce […] une grande joie : […] un Sauveur vous est né qui est le Christ Seigneur » (Lc 2,10-11). Puis l'évangéliste décrit l'ensemble de l'œuvre et du parcours de Jésus jusqu'à sa crucifixion. Le récit de la crucifixion est suivi des multiples humiliations subies par le sauveur et Christ, qui n'est pas en mesure de se sauver lui-même (cf. Lc 23,35-39). Mais à la fin du récit, l'une des deux malfaiteurs qui ont été crucifiés avec Lui (cf. Lc 23,33) se repent de ses mauvaises actions et exprime sa foi en Jésus et en le Règne de Dieu qu'il a annoncé (cf. Lc 23,40-42). Et Jésus lui répond : « Amen, je te le dis : aujourd'hui, avec moi, tu seras dans le Paradis » (Lc 23,43). Jésus promet au malfaiteur repenti la plénitude du salut, la communion immédiate avec Dieu, qui inclut le pardon des péchés et le dépassement de la mort. Les apparitions de Jésus ressuscité (cf. Lc 24,1-53) mettent en relief et confirment le fait que le Christ est entré dans sa gloire (cf. lc 24,26), et qu'il est le Sauveur, capable de donner le salut qu'il a promis au malfaiteur crucifié.

Soulignons encore une fois le caractère universel du salut révélé et réalisé par Jésus. Sa mission s'adresse en premier au peuple d'Israël (cf. Mt 15,24 ; cf. Mt 10,6), mais elle est destinée à tous les peuples. Son Évangile est annoncé dans le monde entier (cf. Mt 2',14 ; 26,13 ; cf. Mc 14,9), et ses disciples sont envoyés à tous les peuples (cf. mt 28,19 ; cf. Lc 24,47). Dieu a envoyé Jésus comme Sauveur de toute l'humanité.

3.3. L'Évangile de Jean

87. Nous trouvons, dans l'Évangile de Jean, une connexion étroite entre vérité sur Dieu et vérité concernant le salut des hommes. Ainsi, en Jn 3,16 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne se perde pas, mais obtienne la vie éternelle ». Dieu envoie son Fils pour sauver les hommes, mais en l'envoyant, Il se fait connaître Lui-même, révélant sa relation avec son Fils, et son amour

pour le monde. Il en découle pour les êtres humains une profonde corrélation entre leur connaissance de Dieu et leur salut. Jésus décrit ainsi la vie éternelle, en laquelle réside la plénitude du salut : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ » (Jn 17,3). Le médiateur est Jésus, Verbe de Dieu et Fils de Dieu fait chair (cf. jn 1,14). Il révèle le Père (cf. Jn 1,18) et porte le salut des hommes ; mieux encore, en révélant le Père, il révèle le salut. Nous considérerons le rôle de Jésus selon trois aspects : le relation du Père et du Fils, la relation du Fils Sauveur avec les hommes, l'accès des hommes au salut.

a. La relation du Père et du Fils

88. La caractéristique la plus fondamentale de la relation du Père et du Fils est leur parfaite unité : « Le Père et moi, nous sommes UN » (Jn 10,30) ; « Le Père est en moi, et moi dans le Père » (Jn 10,38 ; cf. Jn 17,21.23). Cette union est caractérisée par une intime connaissance réciproque, et par un amour parfait : « Le Père me connaît et je connais le Père » (Jn 10,15). Le Père aime le Fils (cf. Jn 3,35 ; 5,20 ; 10,17 ; 15,9 ; 17,23.24.26), et le Fils aime le Père (cf. Jn 14,31).

Notons immédiatement que l'union, l'amour et la connaissance qui caractérisent la relation entre le Père et le Fils constituent le fondement et le modèle de la relation entre le Fils et les hommes. Jésus prie et demande au Père : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. Qu'ils soient un en nous » (Jn 17,21 ; cf. Jn 17,22-23). Se présentant lui-même comme le bon pasteur, Jésus déclare : « Je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît, et que je connais le Père » (Jn 10,14-15). De la même manière, pour ce qui concerne l'amour, la même comparaison est établie : « Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour […]. Mon commandement, le voici : Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,9.12 ; cf. Jn 13,34). L'amour du Fils provient de l'amour du Père, et l'amour des disciples doit être enraciné dans l'amour qu'ils ont reçu du Fils, et doit en refléter la qualité et l'intensité. L'origine de tout est toujours le Père. Ce que le Fils communique vient du Père et fait connaître le Père : ce n'est pas seulement un don du Père, mais la vérité sur le Père, qui devient un modèle pour l'agir humain.

La parfaite union entre le Père et le Fils ne signifie pas une identité de rôles. Le Fils est celui qui reçoit tout du Père : en particulier, Jésus affirme recevoir du Père la vie, les oeuvres et les paroles : « Comme le Père, en effet, a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au

Fils d'avoir, lui aussi, la vie en lui-même » (Jn 5,26 ; cf. Jn 6,57). Le Fils dépend également du Père pour les œuvres : Le Fils ne peut rien faire de lui-même, il fait seulement ce qu'il voit faire par le Père » (Jn 5,19). Plusieurs fois, Jésus affirme que sa doctrine et ses paroles viennent du Père : « Celui qui m'a envoyé dit la vérité, et ce que j'ai entendu de lui, je le dis pour le monde. […] Ce que je dis là, je le dis comme le Père me l'a enseigné » (Jn 8,26.28 ; cf. 7,16). Jésus conclut toute son activité publique avec cette déclaration : « Ce n'est pas de ma propre initiative que j'ai parlé : le Père lui-même, qui m'a envoyé, m'a donné son commandement sur ce que je dois dire et déclarer ; et je sais que son commandement est vie éternelle. Donc, ce que je déclare, je le déclare comme le Père me l'a dit » (Jn 12,49-50).

L'orientation salvifique de la dépendance du Fils vis-à-vis du Père est évidente. Dans la force de la vie qu'il a en lui-même, le Fils, selon la volonté du Père, ressuscite les morts au dernier jour (cf. Jn 6,39-40). Les paroles qu'il a entendues du Père constituent la doctrine que Jésus transmet aux hommes (cf. Jn 7,16 ; 17,8.14). Les œuvres qu'il apprend du Père constituent le cœur de son activité, et, et écrites et transmises par l'Évangile, elles constituent la base de la foi des générations futures (cf. Jn 20,30-31). Ainsi, il apparaît clairement que nous ne pouvons traiter de la relation qui unit le Père et le Fils sans envisager sa signification pour le salut de l'homme : la relation du Père et du Fils a une valeur salvifique qui lui est propre.

Nous avons vu jusqu'à présent qu'il n'est pas possible de séparer le Père du Fils, ni leur relation réciproque de l'oeuvre salvifique du Fils. Dans l'Évangile de Jean, Jésus ne parle pas du Père en faisant abstraction du Fils, et d'autre part, il ne parle pas du salut de l'homme en faisant abstraction de la relation étroite qui unit le Père et le Fils. Il déclare : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9 ; cf. Jn 12,45), et d'autre part : « Telle est la volonté de mon Père : que celui qui voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et moi, je le ressusciterai au dernier jour » (Jn 6,40). Ainsi, la vérité sur Dieu et la vérité sur le salut de l'homme sont étroitement reliées.

b. La relation du Fils Sauveur avec les hommes

89. Gardant en mémoire ce que nous avons noté, recherchons maintenant dans l'Évangile de Jean ce qui concerne l'oeuvre salvifique du Fils, et, par conséquent, le salut de l'homme. Jean-Baptiste présente Jésus en ces termes, lors de sa première apparition publique : « Voici l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » (Jn 1,29 ; cf. Jn 1,36 ; Mt 1,21). Les Samaritains comprennent que « c'est vraiment lui le sauveur du monde » (Jn 4,42). D'autre

part, l'élévation de Jésus sur la croix est fondamentale pour son œuvre salvifique. Enfin, dans son affirmation solennelle « JE SUIS », Jésus révèle d'une manière éminente l'ensemble des aspects de la perspective salvifique.

Déjà, lors de son dialogue avec Nicodème, Jésus déclare : « De même que le serpent de bronze fut élevé par Moïse dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin qu'en lui tout homme qui croit ait la vie éternelle » (Jn 3,14-15). Il affirme par ailleurs : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous comprendrez que moi, JE SUIS » (Jn 8,28) ; c'est-à-dire que les hommes comprendront sa véritable identité, en tant que présence de Dieu. Jésus déclare également à propos de son élévation sur la croix : « J'attirerai à moi tous les hommes » (Jn 12,32). Il sera le « grain de blé tombé en terre », qui, mourant, « porte beaucoup de fruit » (Jn 12,24). Son élévation sur la croix est en même temps sa glorification (cf. Jn 12,23.28 ; 17,1.5), c'est-à-dire la pleine révélation de son amour envers le Père, qui s'exprime dans son obéissance à la volonté du Père qui l'envoie (cf. Jn 14,31 ; cf. Jn 4,34), et également de l'amour illimité dont le Père témoigne, envoyant son Fils et lui confiant de sauver le monde (cf. jn 3,16). Acceptant l'heure qui a été fixée par le Père, Jésus pousse son amour pour les siens jusqu'à l'extrême, « jusqu'au bout » (Jn 13,1). Son ultime parole, qui précède sa mort en croix est : « Tout est accompli » (Jn 19,30). En mourant en croix, Jésus a porté à son accomplissement l'œuvre que le Père lui a confiée pour le salut des hommes. Il révélé, non seulement en paroles, mais également dans ses actes, son amour et l'amour du Père pour les hommes.

Ayant été envoyé par le Père, et ayant tout reçu du Père, Jésus révèle particulièrement la signification salvifique de sa propre personne dans les expressions débutant par la formule « Je suis ». Avec cette formulation — qu'il convient de comprendre à la lumière de la révélation de Dieu à Moïse « Je suis qui je suis » (Ex 3,14) — , Jésus exprime le fait que Dieu le Père est présent en sa personne, et il rend perceptible l'effet salvifique de cette présence. Jésus utilise à trois reprises l'expression « Je suis », sans aucun complément : lorsqu'il marche sur l'eau (cf. 6,20) ; en relation avec sa propre élévation sur la croix (cf. Jn 8,28), et dans l'affirmation solennelle : « Amen, Amen, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, moi, JE SUIS » (Jn 8,58). Dans tous les cas, il affirme sa présence salvifique, fondée sur sa parfaite union avec le Père. Dans sept autres occurrences, l'expression « Je suis » est précisée par un complément qui introduit des réalités fondamentales de la vie humaine. Nous ne pouvons ici qu'indiquer brièvement la signification de ces paroles.

Première expression, Jésus affirme : « Moi, je suis le pain de vie » (Jn 6,35.48.51). Ajoutons immédiatement que le mot « vie » est utilisé dans deux autres discours (cf. Jn

11,25 ; 14,6), et est implicitement présent en tous. La vie terrestre est le bien fondamental, le fondement de tous les autres biens. Jésus révèle que la vie éternelle, qui consiste en une union plus intense et plus complète avec Dieu (cf. jn 17,3), et le bien le plus haut, et la perfection du salut. La parole de Jésus sur le pain comporte trois affirmations doubles :

1. Le pain vous maintient en vie sur terre. De moi, vous recevez la vie éternelle.
2. Vous dépendez du pain comme nourriture pour pouvoir vivre ; sans pain, la vie est impossible. Vous dépendez de moi pour obtenir la vie éternelle ; vous ne pouvez obtenir de vous-mêmes cette vie.
3. Pour pouvoir vivre, vous devez manger le pain. Qui ne mange pas meurt. Pour avoir la vie éternelle, vous devez croire en moi. Qui ne croit pas périt.

Les autres paroles avec lesquelles Jésus définit la nature même de sa personne sont structurées d'une manière identique à celle qui vient d'être décrite, et revêtent un contenu salvifique. Elles sont souvent reliées à l'un des signes qu'Il effectue, et sont située à l'intérieur d'enseignements plus vastes. Le contexte en clarifie le sens.

Deuxième expression : « Moi, je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, il aura la lumière de la vie » (Jn 8,12 ; cf. 9,5 ; 12,35). Il est extrêmement périlleux de cheminer dans les ténèbres, sans lumière. Jésus connaît le vrai terme (cf. Jn 8,14) : le Père. Il poursuit sa route sur le bon chemin, et le montre aux disciples. En déclarant : « Je suis la porte « (Jn 10,7.9), Jésus affirme qu'il donne l'accès *vers* les brebis (Jn 10,7) : les authentiques pasteurs du peuple de Dieu sont uniquement les personnes à qui Jésus en a donné la charge, et qui agissent en son nom (cf. Jn 21,15-17). Jésus est également la porte *pour* les brebis : ce n'est que par son intermédiaire que les fidèles trouvent une nourriture bonne et abondante, apportant la vie en plénitude (cf. Jn 10,10). L'affirmation de Jésus : « Moi, je suis le bon pasteur » (Jn 10,11.14) appartient au même champ littéraire des paraboles. Elle met en relief le souci profond que Jésus a des siens, qui va jusqu'à la remise de sa propre vie, et qui est caractérisé par une familiarité réciproque (cf. Jn 10,14-18).

Troisième expression : l'affirmation « moi, je suis la résurrection et la vie » (Jn 11,25) exprime le rôle de Jésus dans le dépassement de la mort. On peut en rapprocher la phrase : « Moi, je suis le Chemin, la Vérité et la Vie ; personne ne va vers le Père sans passer par moi » (Jn 14,6). Cette expression définit de manière synthétique le rôle de Jésus dans l'accès à Dieu le Père, qui est l'unique source du salut et de la vie. Elle exprime son rôle qui permet d'entrer en relation avec le Père, de connaître le Père, de participer à la vie du Père.

Dernière expression : « Moi je suis la vigne, et vous, les sarments » (Jn 15,5 ; cf. Jn 15,1). Elle résume, d'une certaine manière le relation entre Jésus et les hommes : les sarments ne peuvent vivre et porter du fruit que s'ils demeurent sur la vigne. Cette affirmation conduit à la question suivante : que doivent faire les hommes pour demeurer unis à Jésus ?

c. L'accès des hommes au salut

90. Avec l'image de la vigne, Jésus mentionne deux modalités de l'union avec lui (ses paroles et son amour) : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous… » (Jn 15,7) ; « Demeurez dans mon amour » (Jn 15,9). Les paroles de Jésus sont l'ensemble de la révélation qu'il apporte. Elles ont leur origine dans le Père (cf. Jn 14,10 ; 17,8), et demeurent en celui qui les accueille, en croyant en Jésus (cf. Jn 12,44-50). Là est le cœur de la foi : « Croyez-moi : je suis dans le Père, et le Père est en moi » (Jn 14,11). Demeurer ensuite dans l'amour de Jésus conduit à l'accueillir avec gratitude et à avoir pleine confiance en Lui, mais également à observer son commandement : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,12 ; cf. 13,34). Croire en Jésus, en ses paroles et en son amour, et aimer les autres constituent les voies qui permettent de demeurer en Lui, de maintenir l'union avec Lui, qui est la vie, c'est-à-dire la source de toute vie et du salut (cf. 1 Jn 3,23).

Précisément, dans le contexte de la dernière occurrence de la formule « Je suis », Jésus déclare : « Je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15). Sa relation avec les disciples peut être mise en relation avec sa relation avec le Père, et est de nature parfaitement personnelle, familière et cordiale. Demeurer dans cette relation avec Jésus constitue la vie éternelle, le salut révélé par Jésus. À la fin de sa grande prière adressée au Père, Jésus montre avec quelle intensité il désire cette union : du « je prie » (Jn 17,9.15.20), il passe à la formulation inédite au singulier « je veux », en disant : « Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient eux aussi avec moi, et qu'ils contemplent ma gloire, celle que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde » (Jn 17,24).

Le fait que la révélation de Dieu ait pour objets principaux Dieu lui-même et le salut des hommes (cf. *Dei Verbum*, n.2), apparaît donc d'une manière particulièrement claire dans l'Évangile de Jean.

3.4. Les lettres de l'Apôtre Paul

91. Les écrits de Paul sont les plus anciens du Nouveau Testament. Ils font référence à la vérité que Dieu a révélée à Israël, et qui, par l'envoi du Fils de Dieu, a été portée à son accomplissement, et annoncée au-delà des limites du peuple élu, de telle manière qu'il n'y ait plus « ni juif ni grec » (Ga 3,28). Contrairement aux Évangiles, qui sont tous postérieurs à ses lettres, Paul ne prend pas tant en considération le passé que la mise en œuvre présente et future de la vie dans le Christ des communautés chrétiennes, fondées par lui ou par d'autres, mais toutes réunies dans une même réponse de foi et d'amour.

Les éléments historiques qui peuvent être mis au jour à partir des lettres de Paul sont très restreints. On peut également noter que les titres attribués par les Évangélistes au Jésus terrestre (maître, rabbi, prophète, fils de David, Fils de l'homme) sont absents de ses écrits ; tandis que sont utilisés les titres qualifiant directement le Ressuscité, comme, entre autres, « Seigneur » (Ph 2,11) ; Christ (avec la tendance à utiliser ce terme comme nom propre de Jésus, (cf. Rm 5,6.8 ; etc..) ; Fils de Dieu (Rm 1,4 ; Ga 4,4, etc…) ; image de Dieu (cf. 2 Co 4,4). La mort et la résurrection du Seigneur et les effets salvifiques qui en proviennent concentrent de manière presque exclusive l'intérêt personnel et pastoral de Paul. Il vit « dans la foi au Fils de Dieu », qui l'a aimé « et s'est livré lui-même » pour lui (Ga 2,20). C'est pourquoi, il combat avec acharnement tout ceux qui déforment cette « vérité de l'Évangile » (Ga 2,5), et s'oppose même à Pierre (cf. Ga 2,11). D'une certaine manière, Paul commence son oeuvre là où finissent les Évangiles.

Nous exposerons en quatre temps le témoignage de Paul sur Dieu et sur le salut : a. Paul bénéficie de la révélation de sa propre vocation et de la Tradition de l'Église ; b. Dieu se révèle dans la Christ crucifié et ressuscité ; c. Le salut se reçoit et se vit dans l'Église, Corps du Christ ; d. La plénitude du salut consiste en la résurrection du Christ.

a. Paul bénéficie de la révélation de sa propre vocation et de la Tradition de l'Église

92. Reliant sa vocation particulière avec ce qui était déjà prêché et vécu dans l'Église — une Église qu'il avait auparavant férocement persécutée (cf. 1 Co 15,9 ; Ga 1,13 ; Ph 3,6) — Paul se situe en continuité avec la tradition comme avec la foi commune des Églises. Conscient d'avoir bénéficié d'une communication singulière et personnelle de la vérité de l'Évangile (cf. Ga 1,11-17 ; 1 Co 15,8), Paul éprouve néanmoins la nécessité de la relier à toutes les autres

communautés chrétiennes. La relation qu'entretient Paul avec les croyants au Christ n'est pas seulement celle d'une père qui donne (cf. 1 Co 4,15 ; Ga 4,19), mais aussi et avant tout celle de quelqu'un qui a une dette envers ses prédécesseurs, qui lui ont tendu la main (cf. Ga 2,9). Entre le temps de Jésus et l'activité apostolique de Paul se déroulent environ vingt ans de la vie d'une Église qui se développe à Jérusalem, en Samarie, à Damas et à Antioche de Syrie. C'est durant cette période que la foi en Jésus se consolide d'une manière toujours plus profonde dans l'esprit et dans le cœur des premiers Chrétiens, caractérisée par une identité croyante originale qui se structure rapidement, et qui reçoit des clarifications successives. Paul est redevable de ces développements doctrinaux apportés par les premières Églises. En conséquence, après avoir insisté avec force sur le fait que l'appel qui lui a été directement révélé par le Christ est suffisant pour authentifier son Évangile, sans devoir attendre l'approbation des Apôtres précédents (cf. Ga 1,11-17), il ne sent pas moins l'urgence de relier la révélation qu'il a reçue à l'héritage commun en rencontrant Pierre (cf. Ga 1,18) et en exposant sa prédication, pour ne pas « risquer de courir ou avoir couru pour rien » (Ga 2,2). De la même manière, pour mettre en relief la suprématie de son travail apostolique (« Je me suis donné de la peine plus que tous les autres » 1 Co 15,10), Paul ne s'empresse pas moins de déclarer : « Qu'il s'agisse de moi ou des autres, voilà ce que nous proclamons, voilà ce que vous croyez » (1 Co 15,11).

C'est pourquoi il refuse toute forme de séparatisme local, qui conduirait à se détacher des autres Églises et demande aux Corinthiens : « La Parole de Dieu serait-elle venue de chez vous ? Ne serait-elle arrivée que chez vous ? » (1 Co 14,36). Il y a tant de divisions dans cette Église ! : des groupuscules qui se réclament de manière polémique de différentes personnalités ecclésiales (cf. 1 Co 1-4) ; des célébrations « élitistes » de la Cène du Seigneur (cf. 1 Co 11,11-34) ; des rivalités pour les charismes les plus en vue (cf. 1 Co 12-14). Une telle situation explique l'ampleur de la salutation initiale de Paul : « À l'Église de Dieu qui est à Corinthe [à ceux..], appelés à être saints, avec ceux qui, en tout lieu, invoquent le nom de notre Seigneur Jésus Christ, leur Seigneur et le nôtre » (1 Co 1,2). Précisément, cette communauté, menacée de tant de risques de désagrégation, est exhortée par Paul à faire mémoire de tant de facteurs d'unité : le Christ indivisible (cf. 1 Co 1,13) ; le baptême en un seul Esprit (cf. 1 Co 12,13) ; l'eucharistie (cf. 1 Co 10,14-17 ; 11,23-24) ; l'amour (cf. 1 Co 8,1 ; 13 ; 16,24).

b. Dieu se révèle dans la Christ crucifié et ressuscité

93. La mort en croix du Fils de Dieu est le cœur de la vérité révélée, annoncée par Paul (cf. 1 Co 2,1-2). Il est « le langage de la croix » (1 Co 1,18), qui s'oppose aux prétentions des Juifs et des Grecs (cf. 1 Co 1,22-23). À l'orgueil des Grecs, fiers de leur « sagesse », Paul oppose la « folie » de la croix (1 Co 1,23). Paul réagit également au légalisme des Galates : rien ne peut être ajouté au Christ, même la Loi que Dieu a donnée comme élément préparatoire et que le Christ a portée à son accomplissement et à son dépassement.

Il est à vrai dire surprenant que, pour répondre à l'assurance dont font preuve les Corinthiens, Paul n'ait pas recours à l'argument de la résurrection, qui répond parfaitement au scandale lié à la croix. Bien que la résurrection ait une importance unique dans son Évangile (la prédication et la foi sont vaines sans la résurrection : cf. 1 Co 15,14), Paul, à rebours du triomphalisme des Corinthiens, a voulu rappeler que nul ne parvient à Pâques sans passer par le Golgotha. Il faut ici noter que, en se référant au crucifié, il utilise le participe parfait (*estauromenos* : 1 Co 1,23 ; 2,2 ; Ga 3,1), indiquant ainsi que, jusqu'à aujourd'hui, le Christ, bien que glorifié, continue à être également le crucifié. Il est donc évident que Dieu se manifeste définitivement par le scandale de la croix du Christ, se révélant comme Dieu de grâce, marquant sa préférence pour les faibles, les pécheurs, ceux qui sont éloignés. Il est présent et agit là où l'on ne pourrait l'imaginer : en Jésus de Nazareth, condamné à la mort en croix.

Mais « la mort n'a plus de pouvoir sur lui » (Rm 6,9). Ici, nous devons remarquer une nouvelle fois que Paul ne présente jamais la résurrection indépendamment de la croix. Il existe une identité absolue entre le crucifié et le ressuscité, ce qui signifie qu'il n'existe aucune rupture de continuité entre celui qui « s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix » et celui que Dieu a exalté et qu'Il » a « doté du nom qui est au-dessus de tout nom, c'est-à-dire « Seigneur » (Ph 2,8-9.11). Si l'on regarde uniquement le crucifié, il n'existe aucune différence entre Jésus et les deux malfaiteurs condamnés avec Lui, ni aucune entre Lui et le crucifié héroïque Spartacus. D'autre part, si l'on ne considère que la résurrection, on en vient à une religion abstraite, aliénante, oubliant le chemin (*crucis*) qu'il faut d'abord parcourir avant de parvenir à la gloire. En tout cas, c'est la rencontre du Christ vainqueur de la mort qui a, seule, fait comprendre à Paul la manière dont le crucifié est porteur de vie. Ceci a été rendu possible, d'une part par l'expérience personnelle de l'Apôtre (cf. Ga 1,15-16 ; 1 Co 9,1 ; 15,8), et d'autre part par la médiation de l'Église (cf. 1 Co 11,23 ; 15,3 : « Je vous ai transmis ceci, que j'ai moi-même reçu »).

c. Le salut se reçoit et se vit dans l'Église, Corps du Christ

94. L'harmonie particulière des communautés chrétiennes, et leur unité au-delà de la diversité a conduit Paul à utiliser la métaphore du « corps » pour approfondir les mystères de l'Église du Christ. Il s'agit d'une thématique qui, dans le Nouveau Testament, est exclusivement paulinienne (cf. 1 Co 12,12-27 ; Rm 12,4-5). Elle a été considérablement développée dans la lettre aux Colossiens (cf. Col 1,18.22.24 ; 2,9-19) et dans la lettre aux Éphésiens (cf. Ep 2,15-16 ; 4,4.12-16 ; 5,28-33), qui, pour beaucoup, provient d'une « école paulinienne » ultérieure.

En parlant des Chrétiens comme « Corps du Christ », Paul va au-delà d'une simple comparaison : les membres du Christ constituent avec Lui une seule réalité ; l'Église est un corps « en Lui ». Elle n'est pas le résultat de l'addition d'individus, ni celui de leur collaboration, car elle préexiste à l'intégration de chacun des membres qui la composent. C'est pourquoi, l'Église n'est pas quelque chose de neutre (*hen* — le nombre « un » au neutre) — mais une réalité personnelle (*heis* — le nombre « un » au masculin) : « Il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un (*heis*) dans le Christ Jésus » (Ga 3,28).

Ce passage enseigne donc que « nous tous […], nous avons été baptisés pour former un seul corps » (1 Co 12,13). Tout se passe comme si, Paul, en annonçant l'usage de cette métaphore, avait déjà souligné la source originelle de cette unité : « Les dons de la grâce sont variés, mais c'est le même Esprit. Les services sont variés, mais c'est le même Seigneur, les activités sont variées, mais c'est le même Dieu qui agit en tout et en tous » (1 Co 12,4-6). Paul souligne ici que les différences, qui sont harmonisées dans le contexte de l'unité de l'Église, reflètent également une unité divine originaire, dans laquelle elles sont enracinées. La bénédiction finale de 2 Co Co 13,13 le fait également comprendre : « Que la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous ». Ces vœux de Paul ne commencent pas par Dieu le Père, mais par Jésus Christ, car Lui seul nous introduits dans le mystère trinitaire (cf. Rm 8,39). Notons enfin la mission de l'Esprit Saint : créer la communion, dans la mesure où il Lui revient de réaliser au long des siècles l'œuvre de salut : « Pour que la bénédiction d'Abraham s'étende aux nations païennes dans le Christ Jésus, et que nous recevions, par la foi, l'Esprit qui a été promis » (Ga 3,14). Ainsi, tous ont été « désaltérés » par un unique Esprit (1 Co 12,13), et forment une communauté fraternelle, diversifiée, mais unanime. Le don inestimable de cette unité, qui a

finalement prévalu sur l'ancienne division entre « Juifs et Grecs « (Rm 10,12 ; 1 Co 1,24 ; 12,13 ; Ga 3,28), oblige à « mener une vie nouvelle » (Rm 6,4), « celle de l'Esprit » (Rm 7,6), de telle manière que si « quelqu'un est dans le Christ, il est une créature nouvelle. Le monde ancien s'en est allé ; un monde nouveau est déjà né » (2 Co 5,17).

d. La plénitude du salut consiste en la résurrection du Christ

95. L'union avec le Christ, vécue avec les autres Chrétiens dans le Corps du Christ, qui est l'Église, ne se limite pas à la vie terrestre. Au contraire, Paul affirme : « Si nous avons mis notre espoir dans le Christ pour cette vie seulement, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes » (1 Co 15,19). Dans le plus long chapitre de toutes ses lettres (1 Co 15,1-58), il cherche à fonder et à expliquer la résurrection des Chrétiens, qui découle de la résurrection du Christ. Il affirme avec force : « Le Christ est ressuscité d'entre les morts, lui, premier ressuscité parmi ceux qui se sont endormis […] ; c'est dans le Christ que tous recevront la vie (1 Co 15,20.22). La foi en la résurrection ave le Christ, en la communion éternelle avec Lui et avec le Père, constitue le fondement et l'horizon de la prédication de Paul. Elle influe profondément sur la vie terrestre actuelle, rend capable de supporter les difficultés et les peines, sachant que la peine que « dans le Seigneur », la peine que l'on se donne « n'est pas perdue » (1 Co 15,58). Dans sa lettre la plus ancienne, l'Apôtre explique aux Thessaloniciens : « Ceux qui se sont endormis, Dieu, par Jésus, les emmènera avec Lui » (1 Th 4,14) ; « Il ne faut pas que vous soyez abattus comme les autres, qui n'ont pas d'espérance » (1 Th 4,13).

Paul ne donne aucune description de cette vie, mais affirme simplement : « Nous serons pour toujours avec le Seigneur » (1 Th 4,17 ; cf. 2 Co 5,8). Il reconnaît dans cette foi et dans cette espérance une grande force qui encourage et console, et, à la fin du passage, dit aux Chrétiens de Thessalonique : « Réconfortez-vous donc les uns les autres avec ce que je viens de dire » (1 Th 4,18). Se tournant vers la perspective de sa propre mort, Paul affirme : « Je désire partir pour être avec le Christ, car c'est bien préférable » (Ph 1,23). La plénitude du salut peut donc être comprise comme le fait d'être avec le Christ, qui est avec le Père, c'est-à-dire, de vivre la communion de vie parfaite et définitive avec Lui, et, en Lui, avec tous les membres de son corps (cf ; 1 Co 15,28, voir également Jn 17,3.24).

3.5.L'Apocalypse

a. Introduction : une vérité révélée, spécifique et inspirante

96. La vérité révélée, contenue dans le message de l'Apocalypse, est désignée comme « Révélation de Jésus Christ, que Dieu lui a confiée » (Ap 1,1). Dans le texte de ce livre, cette vérité révélée, donnée par Dieu le Père à Jésus Christ, est progressivement définie comme une initiative, un projet créateur et salvifique, qui, né dans l'intimité de Dieu, est ensuite mis en œuvre en dehors de lui, au niveau de l'homme. Dieu lui-même, ainsi que Jésus Christ, la Parole inspirée de Dieu, sont impliqués dans la réalisation de ce projet. Nous pouvons donner un nom précis à l'objet même de ce projet créateur-salvifique : il s'agit du Royaume de Dieu, qui, conçu par Dieu, embrasse tout l'univers créé et se déploie dans l'histoire de l'homme par l'intermédiaire du Christ et des Chrétiens, jusqu'à rejoindre, poussé et porté par la Parole du Christ, son sommet eschatologique dans la merveille de la Jérusalem Nouvelle (cf. Ap 2&,1-22,5).

Le déploiement du Royaume de Dieu dans l'histoire s'effectue de manière dialectique : il existe une opposition radicale, qui devient une lutte acharnée, entre, d'une part, le « système du Christ », intégrant Jésus Christ et ceux qui le suivent, et, d'autre part, « le système terrestre du mal, inspiré et mû par le Démon, qui vise à réaliser un véritable « anti-règne », opposé au Royaume de Dieu. La lutte se conclut, à la fin, par la disparition définitive de tous les partisans du mal, et par la pleine réalisation du Royaume de Dieu dans le contexte définitif d'un « ciel nouveau » et d'une « terre nouvelle » (Ap 21,1), lorsqu'une voix sortie du trône déclare solennellement : « Voici la demeure de Dieu avec les hommes ; Il demeurera avec eux, et ils seront ses peuples, et Lui-même, Dieu avec eux, sera leur Dieu. Il essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur : ce qui était en premier s'en est allé » (Ap 21,3-4). C'est la plus belle présentation du Royaume de Dieu réalisé.

Cependant, le sens aigu que l'auteur de l'Apocalypse a de l'homme concret en général, et, plus particulièrement, des difficultés terribles rencontrées par les Chrétiens face à l'hostilité du « système terrestre », le pousse à souligner sa certitude d'une pleine réalisation du Royaume de Dieu. Le Royaume se réalisera sur la terre, dans l'espace de l'homme, avec toute la plénitude avec laquelle il a été pensé au niveau divin, qui est le plus haut.

Le livre traite donc du Règne de Dieu, considéré, d'une part, d'un point de vue tout à fait global, et d'autre part, appréhendé dans sa réalisation concrète. Les deux aspects, réunis,

s'additionnent, offrant un tableau fascinant et unifié du Royaume de Dieu et de son avènement. C'est en cela que consiste la vérité révélée propre au livre de l'Apocalypse, que nous abordons maintenant en détails.

b. La vérité dans son ensemble : le Royaume de Dieu réalisé par un projet créateur et salvifique

97. La première occurrence du mot « royaume » que nous trouvons au début du livre est située dans un contexte éclairant : se tournant vers Jésus Christ Crucifié et Ressuscité, dont elle perçoit la présence, l'assemblée liturgique, dans un mouvement de gratitude et d'émotion, exprime ses remerciements pour les dons reçus de Lui : « À Lui qui nous aime, qui nous a délivrés de nos péchés par son sang, qui a fait de nous un royaume et des prêtres pour son Dieu et Père, à Lui, la gloire et la souveraineté pour les siècles de siècles. Amen » (Ap 1,5-6). Rejoints par l'amour de Jésus Christ, les Chrétiens se reconnaissent constitués par Lui membres du Royaume de Dieu en Christ. C'est un Royaume en développement et en devenir, non encore achevé, mais déjà instauré : il y a entre le Chrétien et Jésus Christ un lien réciproque d'amour, corollaire d'une responsabilité sacerdotale des Chrétiens, qui fait d'eux le médiateurs entre Dieu, le Christ, et la réalité humaine.

Mais avant cette déclaration de l'assemblée liturgique, nous trouvons une référence au Royaume qui a le sens opposé : donnant la bénédiction trinitaire à l'assemblée, Jean ajoute « de la part de Jésus Christ, le témoin fidèle, le premier-né des morts, le prince des rois de la terre » (Ap 1,5). À côté de Dieu et du Christ, apparaît une réalité antagoniste : les « rois de la terre » qui désignent, dans l'Apocalypse (cf. Ap 6,15 ; 17,2 ; 18,3.9 ; 19,19) des centres de pouvoir caractéristiques du « système terrestre », opposé au Royaume de Dieu. Entre les Chrétiens, qui appartiennent déjà au Royaume de Dieu, et l'anti-règne de mal, se fait jour une opposition qui les conduira à partager et à accompagner, comme prêtres, la combat vainqueur du Christ-Agneau (cf. Ap 5,6-10).

La croissance du Royaume de Dieu dans l'histoire est en effet de la responsabilité du Christ-Agneau. Présenté solennellement comme « Agneau » — terme qui provient du Quatrième Évangile (cf. Jn 1,29.36) —, Il associe à la capacité d' « enlever le péché du monde « (cf. Jn 1,29), la force qui permet de vaincre et d'anéantir le mal effectué par le Démon, et de manière plus positive, la volonté de partager avec tous les hommes qui souhaitent lui appartenir l'Esprit Saint dont il est porteur (cf. Ap 5,6). Le Père Lui confie solennellement l'ensemble du projet créateur et salvifique du Royaume (cf. Ap 5,7). Il sera le

guide de tous ceux qu'il a constitués membres du Royaume, et qui en sont devenus les prêtres médiateurs. L'intensité de l'amour qui unit Jésus Christ et les Chrétiens qui adhèrent à Lui, lors de l'avènement de son règne, se développe et croît au fur et à mesure que leur collaboration se poursuit.

L'auteur de l'Apocalypse cherche à mettre en valeur l'intensité et la qualité de cet amour, en le comparant à l'expérience humaine de l'amour de deux fiancés. Ainsi, par Jésus Christ, s'établit entre ceux qui participent à son Royaume une relation réciproque qui a la fraîcheur, la radicalité la force et la tendresse d'un « premier amour » Ap 2,4-5), d'un amour « fervent » (Ap 3,19). Jésus Christ exige cet amour d'une manière absolue (cf. Ap 2,4-5). On entrevoit ainsi que le Royaume de Dieu qu'Il est appelé à construire devra être un Royaume d'amour.

La force de l'amour qui unit Jésus et les siens se développe d'une manière corollaire à leur implication dans la victoire sur le mal, et dans l'établissement du bien, implication qui cherche l'efficacité la plus grande, permettant aux Chrétiens de passer, dans l'amour qu'ils partagent avec Jésus-Christ, des fiançailles à la nuptialité. Déplaçant le conflit entre le « système du Christ » et le « système terrestre » de son niveau actuel, au niveau de son accomplissement final, l'auteur entrevoit, avec grande joie, la réalisation plénière du Royaume de Dieu, et perçoit une voix céleste qui lui dit : « Maintenant voici le salut, la puissance et le règne de notre Dieu, voici le pouvoir de son Christ ! » (Ap 12,10). Même si elle avertit avec force de la pression brutale du mal — et en parle explicitement — l'Apocalypse insiste sur cette issue positive de l'histoire. La pensée du Règne de Dieu réalisé fascine l'auteur, et dans l'une de ses plus belles doxologies (cf. Ap 19,1-9), il s'exprime en termes enthousiastes : « Alleluia ! Il règne, le Seigneur notre Dieu, le Souverain de l'univers. Soyons dans la joie, exultons, et rendons gloire à Dieu ! Car elles sont venues, les noces de l'Agneau, et pour lui son épouse a revêtu sa parure. Un vêtement de lin fin lui a été donné, splendide et pur. Car le lin, ce sont les actions justes des saints » (Ap 19,6-8). Grâce aux « actions justes » effectuées dans le cadre de leur collaboration avec le Christ, les Chrétiens sont présentés comme la fiancée qui se confectionne l'habit de noces. Les « noces de l'Agneau » se réaliseront lorsque, dans la force de l'engagement conjoint du Christ et des siens, tout le mal du monde sera détruit, et tous ceux qui font le mal auront été anéantis. Alors, l'engagement de Jésus Christ et des siens aura communiqué à tous la nouveauté du Christ. Et les Chrétiens, préparés par Dieu, pourront aimer Jésus Christ comme Jésus Christ les a aimés et les aime. La « fiancée » sera devenue « l'épouse ».

C'est la merveille de la Jérusalem nouvelle, du Règne de Dieu désormais réalisé. N'étant plus engagés dans la préparation de l'avènement du Règne de Dieu, les Chrétiens en feront pleinement partie et en bénéficieront dans sa totalité. C'est ce qu'exprime la magnifique conclusion du livre (cf. Ap 22,1-5). Sur la place centrale de la Jérusalem nouvelle se trouve un trône unique, qui est le « trône de Dieu et de l'Agneau » (Ap 22,1c). Du trône jaillit « un fleuve resplendissant comme du cristal » (Ap 22,1ab), symbole de l'Esprit Saint. Le fleuve coule, faisant naître et se développer « l'arbre de vie » (Ap 22,2c), non plus comme une plante unique (cf. Ap 2,7 et Gn 2,9 ; 3,22.24), mais « entre les deux bras du fleuve » (Ap 22,2b) comme une forêt de vie. Du fait de l'implication conjointe de Dieu le Père, du Fils, et de l'Esprit, on peut oser l'expression d'« inondation trinitaire » — « inondation trinitaire » de vie et d'amour à l'infini, qui atteint les hommes. Et les hommes, heureux d'appartenir pleinement au Royaume, et de pouvoir par conséquent aimer sans limites n'auront plus « besoin de la lumière d'une lampe ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les illuminera ; ils règneront pour les siècles des siècles » (Ap 22,5). Ainsi se présente le grand projet du Royaume de Dieu instauré.

c. Approfondir la vérité comme tout, par l'intermédiaire de ce qui est « véridique »

98. La vérité révélée par l'Apocalypse — qui concerne le Règne de Dieu — est déclinée et approfondie à chaque occurrence du mot « véridique — grec *alèthinos* ». Ces occurrences reliées à la vérité révélée du Règne de Dieu, illustrent et soulignent la cohérence qui existe entre le projet considéré « de l'intérieur » de Dieu lui-même, dans l'intimité divine, et sa réalisation « à l'extérieur » de Dieu, dans l'histoire humaine concrète. C'est ici que l'espérance humaine se fait jour. Malgré la pression du mal, le « Règne de notre Dieu » et « le pouvoir de son Christ » (Ap 12,10), loin de constituer un rêve évanescent, apparaissent dans leur stricte réalité.

La caractère « véridique » de Dieu le Père

La première des quatre occurrences reliant l'adjectif « véridique » à Dieu le Père le concerne personnellement. Les martyrs, désormais en contact direct avec Dieu, constatent la présence persistante du mal dans le monde, et adressent à Dieu une demande cruciale, chargée d'émotion, criant d'une voix forte : « Jusques à quand, Maître saint et vrai, resteras-tu sans juger, sans venger notre sang sur les habitants de la terre ? « (Ap 6,10-11). Les martyrs,

regardant Dieu directement, aperçoivent en Lui l'omnipotence absolue qui le rend « souverain » de tout ; ils voient Dieu « saint », et, comme tel, radicalement opposé au mal, conduit irrésistiblement à l'éliminer ; ils voient Dieu « vrai », avec une cohérence absolue entre tout ce qu'Il est en lui-même, et son action dans l'histoire, et ils demandent, troublés, jusqu'à quand son action attendra. Dieu répond en les rassurant : sa victoire sur le mal interviendra sans faute, mais se réalisera de manière graduelle, selon son plan. En attendant, les martyrs bénéficient immédiatement d'une participation directe à la résurrection du Christ, symbolisée par la « robe blanche » (Ap 6,11), qui leur est remise.

Ce que nous venons de voir est confirmé et rendu explicite par le fait que l'adjectif « véridique » est relié à des actions concrètes par lesquelles Dieu poursuit son projet dans l'histoire. Il s'agit des « chemins » (Ap 15,3) et également des « jugements » (cf. Ap 16,7 ; 19,2) qui, en mettant en relation Dieu et la destinée humaine, garantissent , en tant qu'ils sont « véridiques » la cohérence entre Dieu en lui-même et l'ensemble de son action.

Le caractère « véridique » de Jésus

99. En référence au don de Jésus Christ aux hommes, qui caractérise le projet du Royaume de Dieu, le terme « véridique/vrai » est utilisé à trois reprises (Ap 3,7.14 ; 19,9) permettant une meilleure compréhension ce que l'est le Royaume lui-même, et son avènement.

La première de ces occurrences définit Jésus comme « le Saint, le Vrai — *alèthinos* » (Ap 3,7), le plaçant ainsi que même niveau que le Père, auquel les martyrs avaient crié : « Maître Saint et Vrai » (Ap 6,10). En tant que « saint », Jésus, comme le Père, possède la plénitude de la divinité. Lorsque le Père et Jésus entrent dans l'histoire des hommes, il sont tous deux qualifiés du titre de « vrai », au sens, évoqué plus haut, d'une correspondance parfaite entre leur divinité, et leur implication dans l'histoire. Leurs relations avec les hommes, selon le grand projet divin, ne peut être considérée comme relevant d'un niveau « inférieur ».

Tournant notre regard vers Jésus Christ engagé envers les hommes, un autre aspect de sa présence concrète dans l'histoire peut être mis au jour : il s'agit du témoignage du Père dont Il est porteur. Comme « Parole vivante », il voit directement le Père dans sa dimension infinie, comme « Parole incarnée », il se tient en relation effective avec l'homme, il le comprend jusqu'au bout. Son témoignage est capable d'apporter la richesse infinie du Père, qu'Il voit, à proximité des hommes, quels qu'il soient et où qu'ils se trouvent. Se définissant lui-même comme « le témoin fidèle et vrai » (Ap 3,14), Il souligne comment son témoignage

« fidèle » correspond absolument à la richesse infinie du Père, et entretient, en même temps, un contact vivant avec l'homme. De plus, le qualificatif « véridique/vrai » cherche à montrer comment Jésus engage dans son témoignage la plénitude de sa divinité et de son humanité. La richesse infinie du Père qui, ainsi, se révèle à nous en Jésus-Christ, donne corps et épaisseur à la vérité révélée relative au projet du Royaume. La révélation est le don.

Dans le contexte mouvementé qu'affronte Jésus et ceux qui sont engagés à sa suite, face au système terrestre, cherchant à extirper le mal et à enraciner le bien, le Christ est proclamé « Fidèle et Vrai » (Ap 19,11), ce qui renvoie à sa fidélité au projet du Père, et à l'implication totale de sa divinité et de son humanité, pour le mener à bien. Certains aspects de cette « vérité » qui caractérise le Christ sont indiqués et soulignés : elle est liée à un amour brûlant pour le Père et pour le hommes (« ses yeux sont comme une flamme ardente » — Ap 19,12). Le Christ donne sa vie pour remplir sa mission (il endosse un vêtement « trempé de sang » — Ap 19,13a) ; son nom demeurera inconnu et demeurera au début son secret (cf. Ap 19,12c). Mais lorsque, par la parole qu'Il adresse (le « glaive acéré » — Ap 19,15), Il aura gravé chez tous ceux qui l'accueillent une empreinte de lui-même, son nom sera reconnu, et Il sera appelé publiquement « Verbe de Dieu » (Ap 19,1 »b). Ce « Verbe de Dieu » par excellence, que Jésus porte intérieurement, est vivant, et il coïncide avec lui comme *logos* incarné (cf. Jn 1,1.14), transmis par sa Parole adressée aux hommes ; il sera comme « imprimé » chez tous les hommes qui l'accueillent, leur conférant sa nouveauté christologique. À la fin, tout sera configuré à Lui, Parole donnée.

Des paroles inspirées et inspirantes véridiques

100. Dans la première des trois occurrences de *alèthinos*, en référence aux paroles (Ap 19,9), l'Ange interprète qui suit Jean s'exprime en ces termes : « Ce sont les paroles *véritables* de Dieu ». Les paroles inspirées que nous rencontrons dans l'Apocalypse sont toutes, à l'origine, paroles mêmes de Dieu. Elles passent en Jésus Christ, Parole vivante de Dieu. De Jésus Christ et par l'intermédiaire de son Esprit, elles diffusent vers les hommes et les rejoignent. Elles sont dites « véridiques » parce qu'elles sont en mesure d'apporter à l'homme qui les accueille toute la richesse du Christ et de Dieu, dont elles sont porteuses.

La deuxième occurrence a une formulation littéraire plus complexe. Y alternent une intervention directe de Dieu, une reprise du discours de l'Ange interprète, et, de nouveau, l'intervention de Dieu qui conclut : « Alors Celui qui siégeait sur le trône déclara : 'Voici que je fais toutes choses nouvelles'. Et il dit (*l'ange interprète*) : 'Écris, car ces paroles sont

dignes de foi et vraies'. Puis il me dit (*Dieu assis sur le trône*) : 'C'est fait. Moi je suis l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin… » (Ap 19,5-6). La déclaration solennelle de Dieu qui est présenté siégeant sur le trône peut être comprise comme le principe déterminant de tout le déploiement de la vérité révélée, de tout le processus d'avènement du Royaume. Elle montre l'intention qui l'anime : elle veut imprimer en toute chose, à commencer par l'homme, la nouveauté du Christ. La reprise du discours adressé à Jean par l'ange interprète en souligne la valeur, qui sera fixée par écrit : toutes « ces paroles » de Dieu (cf. Ap 19,9), à commencer par les dernières qui ont été prononcées, « sont dignes de foi ». Elles correspondent de manière adéquate à l'intention de Dieu qui les destine à l'homme par l'intermédiaire de Jésus-Christ. Ayant un contenu parfaitement cohérent avec les exigences de Dieu et les aspirations de l'homme, elles sont proclamées « véridiques », porteuses de toute la « nouveauté » du Christ, et capables de la communiquer.

Atteignant leur but eschatologique, les Paroles de Dieu présentées dans l'Apocalypse peuvent être considérées comme « accomplies ». Ce fait est affirmé solennellement par Dieu, qui est si proche de l'histoire humaine qu'il « coïncide » pratiquement avec son début, comme avec sa fin. Au commencement du temps qui s'écoule entre « l'alpha » et « l'oméga », le « commencement » et l' « accomplissement », se situent les Paroles de Dieu qui se déploient : leur contenue christologique irradie progressivement de manière dynamique. Et par l'intermédiaire de ces paroles « en devenir », Dieu renouvelle toute chose.

La troisième occurrence de *alèthinos*, qualifiant les paroles inspirées, se situe à la dernière page du livre. Encore une fois, l'Ange interprète déclare à l'assemblée liturgique qui l'écoute : « Ces paroles sont dignes de foi et *vraies* » (Ap 22,6). À la signification première de leur pleine correspondance à l'intention de Dieu, et d'un engagement absolu, de la part de Dieu, à impliquer sa propre divinité au service de l'homme, par l'intermédiaire du Christ, s'ajoute ici la référence au livre qui vient d'être lu à l'assemblée. Les paroles *inspirées*, dûment accueillies, deviennent *inspirantes* chez celui qui les accueille, « implantant » le Christ – nouveauté qui renouvelle — dont elles sont porteuses.

Ainsi, le cercle se ferme. Partant de Dieu Père, tout passe à Jésus Christ, Parole vivante du Père. Jésus Christ, Parole vivante, se fait parole envoyée et donnée : c'est-à-dire une parole qui, part de lui-même comme contenu, rejoint les hommes pour y implanter sa propre nouveauté. À partir de ce niveau christologique qui se forme et se développe chez les hommes, les conduisant à une unité ineffable avec Jésus Christ, Parole vivante, le Père céleste à son tour est rejoint.

4. Conclusion

101. Le lecteur de l'Écriture Sainte ne peut qu'être impressionné par la manière dont tant de texte divers quant à leur forme littéraire et à leur enracinement historique ont été réunis en un unique Canon, et rendent manifeste une vérité unanime, qui trouve son expression plénière en la personne du Christ.

a. Les énoncés littéraires et théologiques de l'Ancien Testament

L'étude des différents ensembles littéraires de l'Ancien Testament a montré l'extrême richesse des manifestations de Dieu dans l'histoire. Les Écritures attestent que Dieu veut entrer en relation avec l'humanité, empruntant de multiples médiations.

- L'œuvre de création elle-même reflète la volonté divine d'être un Dieu « pour l'homme » : Dieu prend l'initiative de se manifester dans une œuvre créatrice que le récit biblique définit comme « bonne » (cf. Gn 1,31). Puis le récit biblique remarque que cette œuvre est immédiatement confrontée à la question du mal (cf ; Gn 3,1-24).
- Dieu se manifeste également dans l'histoire particulière du peuple d'Israël, par de multiples interventions salvifiques — libération de la servitude égyptienne (cf. Ex 14) ; libération de l'idolâtrie (cf. Ex 20 ; Dt 5) —, et par le don de la Loi, qui enseigne à Israël une vie ouverte à l'amour du prochain (cf. Lv 19).
- La littérature prophétique qualifie d'inspirée la parole des Prophètes (dans l'introduction des livres, dans la « formule du messager », dans les formules d'oracles). Les oracles prophétiques peuvent exprimer les exigences de Dieu qui se révèle au peuple au milieu des vicissitudes de l'histoire. Ils expriment également la fidélité du Seigneur, malgré les fautes d'Israël.
- La littérature sapientielle reflète à son tour les conflits qui peuvent surgir entre les cultures anciennes qui aspirent à la vérité, et la révélation spécifique dont Israël a bénéficié. Les traditions sapientielles ont en commun de présenter la Sagesse d'Israël comme l'expression par excellence de la vérité révélée. En particulier, durant l'époque hellénistique, la Sagesse d'Israël, confrontée aux systèmes philosophiques grecs, cherche à proposer un système de pensée cohérent, qui souligne la valeur morale et théologique de la Torah, et qui se propose de susciter l'adhésion du cœur et de l'intelligence.

- La littérature hymnique, en particulier les Psaumes, intègre l'ensemble des dimensions précédemment énoncées : le Psautier célèbre Dieu créateur et sauveur, Dieu présent dans l'histoire, Dieu source de vérité. Dans le même temps, il invite les croyants à une vie fidèle, juste et droite.

b. Les énoncés théologiques du Nouveau Testament

102. Le projet que les livres du Nouveau testament ont en commun consiste à permettre au lecteur de rencontrer le Christ, « révélateur du Père », source du salut et manifestation ultime de la vérité. Cet objectif commun passe par des pédagogies diversifiées.

- Les Évangiles synoptiques, dont les rédacteurs se basent sur des témoignages historiques directs, montrent comment Jésus de Nazareth a « accompli » l'ensemble des attentes d'Israël : Il est le Messie, le Fils de Dieu, le médiateur du salut. Consacré par l'Esprit, il inaugure par sa mort et sa résurrection des temps nouveaux : le Règne de Dieu.

- L'Évangile de Jean manifeste que le Christ est la plénitude de la Parole de Dieu, le Verbe révélé aux disciples, qui reçoivent la promesse du don de l'Esprit Saint.

- Les lettres de Paul revendiquent l'autorité d'un Apôtre qui, à partir de son expérience personnelle du Christ, répand l'Évangile parmi les Païens, et rend témoignage, avec un vocabulaire nouveau, à l'oeuvre du Christ dans le contexte des cultures de son époque.

- d'après l'Apocalypse, Jésus qui reçoit et qui donne la Parole inspirée (cf . Ap 1,1) représente lui-même le don suprême du Père. Il existe une correspondance absolue entre le projet du Royaume que Dieu veut, et sa mise en œuvre véritable dans l'histoire des hommes par la médiation du Christ. Lorsque les paroles inspirées se seront toutes réalisées, anéantissant le mal qui habite l'histoire, et y implantant la merveille du Christ, Dieu déclarera solennellement, se référant à ces paroles : « Elles sont accomplies » (cf. Ap 21,6).

c. Nécessité et modalités d'une approche canonique de l'Écriture

103. La Constitution Dogmatique *Dei Verbum* (n. 12), et l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* (nn. 40-41) montrent que, seule, une approche tenant compte de l'ensemble canonique de l'Écriture permet d'en faire découvrir le sens plénier théologique et spirituel. Ainsi, toute tradition biblique devrait être interprétée dans son contexte canonique d'énonciation, ce qui permet d'en mettre au jour les liens diachroniques et

synchroniques avec l'ensemble du Canon. L'approche met ainsi en évidence les relations qui existent entre traditions de l'Ancien Testament et traditions du Nouveau Testament.

Au-delà de l'extrême diversité des textes, décrite dans les paragraphes précédents, le Canon des Écritures fait référence à une unique Vérité, — le Christ — que le témoignage apostolique reconnaît comme Fils de Dieu, révélateur du Père et sauveur des hommes. Le Canon tout entier culmine dans cette affirmation, vers laquelle « tendent », pour ainsi dire, tous les éléments qui le composent. En d'autres termes, le Canon des Écritures constitue le contexte d'interprétation adéquat pour chacune des traditions qui le composent : ayant été intégrée dans le Canon, chaque tradition particulière reçoit un nouveau contexte d'énonciation, qui en renouvelle le sens.

Cette « logique canonique » rend compte des rapports qui existent entre le Nouveau et l'Ancien Testaments : les traditions néotestamentaires utilisent le vocabulaire de la « nécessité » et celui de l' « accomplissement » (ou de l' »achèvement »), pour exprimer la manière dont la vie et l'œuvre du Christ se réfèrent aux traditions de l'Ancien Testament (cf. Mt 26,54 ; Lc 22,37 ; 24,44). Le contenu de l'Écriture, pour être véridique, *doit nécessairement s'accomplir*, et cet accomplissement s'est pleinement réalisé dans la vie, la mort et la résurrection du Christ (cf. Jn 13,18 ; 19,24 ; Ac 1,16). L'unique personne du Christ confère leur sens ultime à des traditions très diverses : nous le voyons, par exemple, dans le récit du chapitre 24 de l'Évangile de Luc, dans lequel Jésus en personne montre comment son histoire spécifique éclaire les traditions de la Torah, des Prophètes et des Psaumes. La personne du Christ répond ainsi aux attentes d'Israël, et porte à son accomplissement la révélation divine. Le Christ « récapitule » les principales figures de la première alliance, et tisse un lien entre elles : Il est le Serviteur, le Messie, le médiateur de la nouvelle alliance, le Sauveur.

D'autre part, le Christ exprime de manière parfaite et indépassable la vérité qui, progressivement, a été révélée et communiquée dans les traditions écrites dans le contexte de la première alliance. La vérité du Christ est consignée dans les traditions néotestamentaires, qui rassemblent de manière indissociable le témoignage oculaire des premiers disciples, et sa réception, dans l'Esprit, par les premières communautés chrétiennes.

En quoi consiste cette vérité sur Dieu et le salut du genre humain, qui constitue le centre de la révélation divine, et revêt en Jésus Christ son expression achevée et définitive ? Nous trouvons la réponse à cette question dans l'oeuvre de Jésus. Il révèle le Dieu qui est Père, Fils et Saint Esprit (cf. Mt 28,19), le Dieu qui est et vit en lui-même une

communion parfaite. Jésus appelle ses disciples à une communion de vie avec Lui, en le suivant (cf. Mt 4,18-22), et Il leur donne la charge de faire de tous les hommes et de tous les peuples ses disciples (cf. Mt 28,19). Il exprime ainsi son plus haut désir, demandant au Père : « Que là où je suis, ils soient, eux aussi avec moi, et qu'ils contemplent ma gloire » (Jn 17,24). Ainsi peut être exprimée la vérité révélée en Jésus : Dieu est communion en soi, et Dieu offre la communion avec Lui par l'intermédiaire de son Fils (cf. *Dei Verbum*, n. 2). L'inspiration, dont nous avons reconnu le caractère trinitaire chez les auteurs du Nouveau Testament, apparaît comme le chemin adéquat pour la communication de cette vérité. Il y a une corrélation entre inspiration et vérité de la Bible.

Ainsi, le Canon des Écritures donne accès tout à la fois à la dynamique par laquelle Dieu se communique personnellement aux hommes, par l'intermédiaire des Prophètes, des écrivains bibliques, et ultimement de Jésus de Nazareth, et au processus par lequel les communautés accueillent, dans l'Esprit, cette révélation et en consignent par écrit la teneur.

TROISIÈME PARTIE
L'INTERPRÉTATION DE LA PAROLE DE DIEU ET SES DÉFIS

1. Introduction

104. En introduisant la précédente section, relative au témoignage des écrits bibliques sur la vérité de leur propre contenu, nous avons expliqué comment *Dei Verbum* comprend la notion de vérité biblique, et commenté la phrase : « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (n. 11). Nous avons découvert que la vérité que la Bible veut nous communiquer concerne Dieu lui-même et son projet de salut pour le genre humain.

Cette troisième partie du document traite également de la question de la vérité de la Sainte Écriture, mais à partir d'un autre point de vue. Dans la Bible, nous rencontrons ce qui semble être des contradictions, des inexactitudes historiques, des récits peu vraisemblables et, dans l'Ancien Testament, des préceptes et des enseignements moraux en contradiction avec l'enseignement de Jésus. Quelle est la « vérité » propre à ces passages bibliques ? Ici, nous nous trouvons face à de véritables défis dans l'interprétation de la Parole de Dieu.

Des éléments de réponse à ces questions nous sont offerts par la Constitution *Dei Verbum* elle-même. Le texte conciliaire affirme que la révélation de Dieu dans l'histoire du salut intervient par l'intermédiaire d'événements et de paroles qui sont complémentaires (n. 2), mais constate également que l'Ancien Testament contient « de l'imparfait et du caduc » (n. 15). La Constitution s'approprie la doctrine de la « 'condescendance' […] de la Sagesse éternelle » (n. 13), qui provient de Jean Chrysostome, mais surtout, la Constitution fait appel à la notion des « genres littéraires » en usage dans l'antiquité, se référant à l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de Pie XII (EB 557-562).

C'est ce dernier aspect que nous devons maintenant approfondir. Aujourd'hui également, la vérité contenue dans un roman diffère de celle d'un manuel de physique. Il y a des manières diverses d'écrire l'histoire, qui n'est pas toujours une chronique objective. La poésie lyrique n'exprime pas les mêmes choses qu'un poème épique, et ainsi de suite. Ces constats valent également pour la littérature du Proche Orient voisin, et du monde hellénistique. Nous trouvons dans la Bible différents genres littéraires qui sont en usage dans ces aires culturelles : poésie, prophétie, récit, paroles eschatologiques, paraboles, hymnes, confessions de foi, etc… Chacun d'entre eux a une manière spécifique de présenter la vérité.

Le récit de Gn 1-11, les traditions sur les patriarches et sur la conquête de la terre d'Israël, l'histoire des rois jusqu'à la révolte des Maccabées contiennent certainement des vérités, mais ils n'ont pas pour intention de proposer une chronique de l'histoire du peuple d'Israël. L'acteur principal de l'histoire du salut n'est ni Israël, ni d'autres hommes, mais Dieu lui-même. Les récits bibliques sont des narrations théologiques. Leur vérité – pour ce qui concerne les textes examinés dans la partie précédente de ce document — est liée aux faits qui y sont racontés, mais provient avant tout du but didactique, parénétique et théologique de l'auteur qui a recueilli ces traditions anciennes, ou élaboré le matériel littéraire recueilli dans les archives des scribes, afin de transmettre une intuition prophétique ou sapientielle, ou encore de communiquer un message essentiel à sa génération.

105. D'autre part, une « histoire du salut » n'existe pas sans noyau historique, s'il est vrai que Dieu se révèle au travers « d'actions et de paroles intimement liées entre elles » *Dei Verbum*, n. 2). En outre, si l'inspiration concerne l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testament, « avec toutes leurs parties » (n. 11), nous ne pouvons éliminer aucun passage du récit. L'exégète devra donc s'efforcer de trouver la signification de chaque détail, dans le contexte du récit complet, au moyen des différentes méthodes recensées par le document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale — *L'interprétation de la Bible dans l'Église* (cf. EB 1259-1560).

Bien qu'une étude diachronique des textes soit indispensable pour mettre au jour les diverses réinterprétations d'un oracle ou d'un récit, le sens « vrai » d'un passage biblique est liée à sa forme définitive, acceptée comme telle dans le Canon de l'Église. La réinterprétation peut également prendre la forme d'allégorisations de textes plus anciens. Ainsi, par exemple, certains récits ou certains Psaumes qui parlent d'extermination et de haine vis-à-vis des ennemis, même s'ils sont loin de l'esprit du Nouveau Testament, et tout en prenant en compte l'imperfection de la révélation dans l'Ancien Testament, peuvent néanmoins revêtir une valeur parénétique pour les générations à qui ils sont adressés.

Il est évident que ces quelques remarques ne résolvent pas toutes les difficultés, mais il est indéniable que la Constitution *Dei Verbum*, avec l'expression « la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (n. 11) limite la vérité biblique à la révélation divine qui concerne Dieu lui-même, et le salut du genre humain. En outre, la prise en considération des genres littéraires a élargi l'étendue et l'ampleur du travail exégétique, déjà complexe. Les exemples qui suivent vont illustrer ce point.

2. Premier défi : problèmes historiques

106. Nous aborderons uniquement, dans le cadre de ce paragraphe, quelques textes difficiles, provenant de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les passages sont de nature diverse, mais tous posent de manière différente une unique question : qu'est-il véritablement advenu, parmi les éléments racontés par le texte ? Dans quelle mesure les textes peuvent-ils attester des faits réellement advenus ? La problématique particulière de chaque passage sera mise au jour dans le paragraphe le concernant.

2.1 Le cycle d'Abraham (Genèse)

La majeure partie des exégètes admettent que la rédaction finale des récits patriarcaux, comme de ceux de l'Exode, de la conquête et des Juges provient de la période postérieure à l'exil babylonien, à l'époque perse. Pour ce qui concerne le cycle d'Abraham, les épisodes qui ont relié l'histoire de ce patriarche aux autres traditions patriarcales, en particulier par le biais de récits de promesses, sont plus récents, et vont au-delà de l'horizon initial du récit qui se limitait aux histoires d'un clan. Un épisode comme celui de Gn 15 — essentiel pour la thèse de Paul sur la justification par la foi seule, indépendamment des œuvres de la Loi mosaïque (cf. Rm 4) — ne décrit pas les événements de la manière précise dont ils se sont déroulés, comme le montre bien l'histoire de sa rédaction. Mais si telle est la situation, que pouvons-nous dire alors de l'acte de foi du patriarche, et de l'argumentation de Paul, qui semble perdre l'appui scripturaire dont il avait besoin ?

La première chose que l'on peut affirmer à propos des récits sur les Patriarches (de même que sur les récits de l'Exode et de la conquête), est qu'ils ne viennent pas de nulle part. Tout peuple a, en réalité, besoin de connaître et d'exprimer, pour lui-même et pour les autres, d'où il vient, sa provenance géographique et temporelle, en d'autres termes, sa propre origine. De la même manière que les peuples environnants, les Israélites des 5ème- 4ème siècles avant Jésus-Christ ont commencé à raconter leur passé. Il s'agissait de récits qui reprenaient des traditions antiques, non seulement pour affirmer que le peuple avait un passé plus ou moins riche, comme les autres peuples, mais également pour interpréter et mettre en valeur ce passé, à l'aide de la foi.

107. Que savait-on alors d'Abraham et des ancêtres ? Probablement qu'ils étaient pasteurs, venant de Mésopotamie, nomades passant d'un pâturage à l'autre en fonction des saisons, de

la pluie et de l'accueil des pays traversés. Les écrivains postérieurs à l'exil, dont la réflexion se nourrissait de la mémoire de la déportation et de son importance pour la foi de leur communauté, comprirent que la génération de l'exil a vécu quelque chose de semblable à l'expérience des Patriarches : elle avait, de fait, perdu sa terre, ses institution politiques et religieuses (le Temple), et avait dû se rendre dans une terre étrangère et y demeurer dans l'esclavage. C'était une situation dramatique, qui obligeait cette génération à vivre de foi et d'espérance. Ayant perdu ce qui constitue l'identité d'un peuple, c'est-à-dire la terre et les institutions de la patrie, les exilés auraient dû disparaître, alors qu'au contraire, ils survécurent comme peuple, grâce à leur foi. Cette expérience radicale a nourri leur prière et leur relecture du passé. Sans doute, lorsque les narrateurs bibliques décrivent la promesse divine et la réponse de foi du patriarche Abraham (cf. Gn 15,1-6), ils ne renvoient pas à des faits dont la transmission séculaire aurait été absolument certaine. C'est plutôt leur expérience de foi qui leur a permis d'écrire de cette manière, pour exposer la signification globale des évènements, et inviter leurs compatriotes à croire en la puissance et en la fidélité de Dieu, qui leur avait permis, ainsi qu'à leurs ancêtres, de traverser des périodes historiques particulièrement dramatiques.

Davantage que les faits concrets, c'est leur interprétation qui compte, le sens qui émerge de la relecture qui en est effectuée. En effet, la signification d'une période historique ayant duré plusieurs siècles ne peut être comprise ni transcrite sous la forme de récits théologiques et de poèmes hymniques, sinon avec le temps. Forts de leur foi en Dieu, les écrivains bibliques ont cherché le sens de la survie de leur peuple au travers des siècles, malgré les nombreux périls et les catastrophes terribles qu'ils ont dû affronter, et ont médité sur le rôle que Dieu, et la foi qu'ils Lui portaient, avaient joué pour permettre cette survie : de cette réflexion, ils ont pu déduire qu'il en avait été également ainsi au commencement de leur histoire. Ainsi, Gn 15 ne doit pas être lu comme s'il s'agissait d'une chronique, mais comme la description d'un comportement normatif voulu par Dieu, norme que les écrivains bibliques ont vécue de manière radicale, et qu'ils ont ainsi pu transmettre à leur génération et aux générations futures.

En résumé, pour juger de la vérité des récits bibliques, il est nécessaire de les lire en respectant la manière dont ils ont été écrits, et de la manière dont ils furent lus par Paul lui-même : « Ce qui leur est arrivé [*aux Israélites*] devait servir d'exemple, et l'Écriture l'a raconté pour nous avertir, nous qui nous trouvons à la fin des temps » (1 Co 10,11).

2.2 Le passage de la mer (Ex 14)

108. Le récit du passage des Israélites à travers la mer constitue un élément essentiel des lectures liturgiques de la célébration chrétienne de la nuit de Pâques. Ce récit est basé sur une tradition très ancienne, qui fait mémoire de la libération du peuple tombé en esclavage. Cette tradition orale, mise par écrit, a fait l'objet de multiples « relectures », et a été finalement insérée dans le récit de l'Exode, dans la Torah. Dans ce contexte, la libération d'Israël est présentée comme *nouvelle création*. De la même manière que Dieu a créé le monde en séparant la mer de la terre sèche, de la même manière Il a « créé » le peuple d'Israël, en traçant pour lui un passage sur la terre sèche, à travers la mer. Le récit relie donc une ancienne tradition narrative, et une interprétation théologique, fondée sur la théologie de la création.

La vérité du récit ne réside pas seulement dans la tradition dont il fait mémoire — un récit de libération qui conserve toute son actualité au moment de l'exil à Babylone, lorsque Israël réduit à la captivité aspire à la liberté —, mais également dans l'interprétation théologique qui l'accompagne. Le texte biblique unit donc, de manière inséparable, un *récit ancien*, transmis de génération en génération, et *l'actualisation* qui en est ensuite proposée. Cette actualisation évoque la situation des auteurs d'Ex 14, au moment où le texte a été composé. En effet, à côté de la théologie de la création, le texte développe une théologie du salut, présentant le Dieu d'Israël comme le Sauveur qui libère le peuple de l'oppression, et Moïse comme un personnage prophétique qui invite le peuple à faire confiance au pouvoir salvifique de son Dieu : « N'ayez pas peur ! Tenez bon ! Vous allez voir aujourd'hui ce que le Seigneur va faire pour vous sauver » (Ex 14,13). De la même manière que, dans les temps anciens, le Seigneur a su protéger son peuple, de la même manière, en toute situation, Il est capable de la garder et de lui procurer le salut. L'objectif premier du récit de l'Exode ne consiste pas à transmettre un compte-rendu des événements anciens, à la manière d'un document d'archives, mais bien davantage de faire mémoire d'une tradition qui atteste qu'aujourd'hui comme hier, Dieu est présent à côté de son peuple, pour le sauver.

Cette expérience, et cette espérance du salut, énoncées par le récit d'Ex 14, ont également une traduction liturgique dans le récit de la Pâque (Ex 12,1-13,16) qui le précède. La liturgie chrétienne de la veillée pascale montre comment le récit d'Ex 14 est « accompli » en Jésus Christ, dans la résurrection duquel le Dieu Créateur et Sauveur s'est manifesté à son peuple de manière définitive et indépassable.

2.3 Les livres de Tobie et de Jonas

109. Le livre de Tobie n'appartient pas à la Bible hébraïque, mais à la Bible grecque ; le décret sur le Canon du Concile de Trente l'inclut parmi les livres historiques de l'Ancien Testament (*Denz* 1502). Le livre de Jonas est en revanche situé dans le livre des Douze Prophètes (également appelés « prophètes mineurs ») de la Bible hébraïque. Ces deux textes racontent une série d'événements, dont on peut se demander s'ils sont véritablement arrivés.

2.3.1 Le livre de Tobie

La mort de sept maris d'une même femme avant que le mariage ne soit consommé (Tb 3,8-17) est un événement tellement invraisemblable que ce seul élément nous prévient que la narration a une fonction essentiellement littéraire. Ceci explique les nombreux anachronismes : le père du héros se présente comme un des Israélites déportés à Ninive, et, en même temps, comme sujet de la loi deutéronomique (cf. Tb 1,1-22) ; Tobie « prophétise » la destruction de Ninive, la désolation de la Judée et de la Samarie, l'incendie du Temple et sa reconstruction (cf. Tb 14,4-5).

Nous avons donc affaire à une fable religieuse populaire, dont l'objectif est didactique et édifiant, et qui peut, par là même, être située dans la tradition sapientielle. C'est une composition littéraire déployant un schéma connu — redoublé par le parallélisme entre Tobie et Sara : celui du comportement du juste, qui, affligé par des tribulations, prie le Seigneur, lequel lui envoie son salut.

L'intervention du démon Asmodée dérive de la tradition biblique qui voit Satan et ses anges agir en notre monde et provoquer des désastres. Ces caractéristiques permettent de classer ce livre dans le genre littéraire des récits qui ont, parmi leurs personnages, des héros humains et surhumains. À la différence de biens d'autres récits de cette nature, l'intervention du démon est relatée avec une grande sobriété dans le libre de Tobie. Le démon Asmodée est un personnage fictif, qui n'a pas véritablement la capacité diabolique d'abîmer les êtres humains, spécialement ceux qui s'emploient à vivre fidèles à Dieu. Et de même, l'ange Raphaël est un personnage dont la fonction est littéraire, et, conformément à la tradition biblique constante, et avec sa réception par l'Église, les êtres qui lui ressemblent n'ont pas la capacité véritable d'intervenir en aidant ceux qui invoquent le nom du Seigneur.

Le livre de Tobie est un manifeste qui cherche à faire l'éloge des pratiques traditionnelles de piété dans le Judaïsme : la prière, le jeûne et l'aumône (cf. Tb 12,8-9) ; ainsi que l'exercice des œuvres de miséricorde, spécialement la sépulture des morts (cf . Tb 12,13), la prière de bénédiction et d'action de grâce qui célèbre les œuvres glorieuses de Dieu (cf. Tb 12,6.22 ; 13,1-18). Notons un aspect particulier de ce livre : l'insistance sur la prière qui sanctifie la vie conjugale, et qui soutient au milieu des dangers.

2.3.2 Le livre de Jonas

110. Le fait que le livre de Jonas ait été transmis parmi les écrits des Douze Prophètes montre que son héros fut très rapidement considéré comme un authentique prophète (cf. 2 R 14,25), situé historiquement dans le contexte de la domination assyrienne que le récit suppose, avant que les Babyloniens et les Mèdes n'entreprennent la destruction de Ninive, en 612 avant Jésus Christ. Une telle appréciation semble renforcée par le fait que Jésus lui-même fait référence à l'épisode le plus célèbre du récit concernant le prophète — les trois journées passées dans le ventre du cétacé — comme à un signe « historique » qui préfigure l'événement de sa propre résurrection (cf. Mt 12,39-41 ; Lc 11,29-30 ; Mt 16,4).

Cependant, il y a dans le récit non seulement des détails, mais aussi des éléments qui appartiennent à l'intrigue qui ne peuvent être retenus comme événements historiques, et qui conduisent à interpréter le texte comme une composition de fiction, avec un contenu théologique important.

Certains détails peu vraisemblables — comme par exemple, que Ninive fût une immense cité, qu'il fallait trois jours pour traverser (cf. Jn 3,3) — peuvent être considérés comme des exagérations ; en revanche, pour ce qui est des éléments qui appartiennent à l'intrigue, le fait qu'un poisson avale Jonas, et le conserve trois jours dans son ventre avant de le vomir (cf. Jn 2,1.11) apparaît invraisemblable, de même que la conversion unanime de Ninive (cf. Jn 3,5-10), dont il n'existe aucune trace, par ailleurs, dans les documents assyriens.

Soulignons deux éléments parmi les thèmes théologiques du récit :

1. Le contenu d'un message prophétique n'est pas un décret irrévocable (cf. Jn 3,4), mais constitue plutôt une déclaration qui peut être modifiée en fonction de la réponse de ceux à qui elle est adressée (cf. Jn 4,2.11).
2. Le Judaïsme postérieur à l'exil était caractérisé par une tension entre des tendances universalistes et ouvertes au dialogue, et des tendances plus fermées et exclusives. On

peut ainsi noter un contraste très clair entre, d'une part, les livres de Rut, Jonas, Tobie, et, d'autre part, Aggée, Zacharie, Esdras, Néhémie et les Chroniques. Esdras et Néhémie ont rendu possible le maintien de l'identité juive, en s'opposant à quelque mélange que ce soit avec le paganisme, particulièrement dans le cadre de mariages mixtes (cf. Esd 9-10 ; Ne 10,29-31). La tendance ouverte et universaliste ne disparaît pas pour autant. Elle pouvait s'enraciner dans les traditions patriarcales et prophétiques. Le livre de Ruth réagit contre l'interdiction des mariages mixtes en présentant une étrangère — la Moabite Ruth (cf. Rt 1,4-19) — comme ancêtre de David (cf. Rt 4,17). Jonas va plus loin dans la perspective universaliste, faisant des Assyriens méchants et haïs — qui ont détruit le royaume d'Israël, déporté ses habitants, et s'enorgueillissent de coutumes guerrières féroces — les destinataires d'un message prophétique qui les rend capables de se convertir.

2.4 Les Évangiles de l'enfance

111. Seuls Matthieu (Mt 1-2) et Luc (Lc 1,5-2,52) ont préfacé leur œuvre par ce qu'il est convenu d'appeler « les Évangiles de l'enfance », dans lesquels sont exposées les origines et les débuts de la vie de Jésus. Nous pouvons d'embler remarquer l'existence de grandes différences entre les deux récits, et également la présence d'événements extraordinaires qui suscitent l'émerveillement, comme la conception virginale de Marie. De là découle le questionnement sur l'historicité de ces récits. Nous exposerons les différences et les ressemblances qui existent entre les deux récits, et chercherons à mettre au jour le message des deux textes.

a. Les différences

Matthieu place au début de son Évangile une généalogie (cf. Mt 1,1-17), assez différente de celle retrouvée en Lc 3,23-28 après le récit du baptême de Jésus. L'annonce de la conception de Jésus par l'action du Saint Esprit est faite à Joseph (cf. Mt 1,18-25). Jésus — né à Bethléem en Judée (cf. Mt 2,1), la patrie de Joseph et Marie — reçoit la visite des mages, guidés par une étoile, et ignorant la menace mortelle représentée par le roi Hérode (cf. Mt 2,1-11). Avertis en songe, ils retournent dans leur pays par un autre chemin (cf. Mt 2,12). Prévenu en songe par un ange du Seigneur, Joseph fuit en Égypte avec l'enfant et sa mère (cf. Mt 2,13-15), avant le massacre des enfants à Bethléem (cf. Mt 2,16-18). Après la mort d'Hérode,

Joseph, Marie et l'enfant retournent dans leur pays et vont habiter Nazareth, où Jésus grandit (cf. Mt 2,19-23).

La présence de Jean-Baptiste et le parallélisme des récits concernant Jean et Jésus, et relatifs à l'annonce le leur naissance (cf. 1,5-25.26-38) sont propres au récit de Lc 1,5-2,52. De même le récit de la naissance, celui de la circoncision, et celui de l'attribution du nom (cf. 1,57-59 ; 2,1-21). Marie et Joseph habitent Nazareth (cf. Lc 1,26), et à cause du recensement de Quirinius, ils se rendent à Bethléem (cf. Lc 2,1-5), où Jésus naît (cf. Lc 2,6-7), et est visité par les bergers, à qui un ange du Seigneur a annoncé sa naissance (cf. Lc 2,8-20). Conformément aux prescriptions de la Loi, l'enfant est présenté au Temple de Jérusalem, et est accueilli par Simon et Anne (cf. Lc 2,22-40). Jésus, à douze ans, se rend de nouveau au Temple (cf. Lc 2,41-52).

Aucun des éléments du récit qui se trouvent en Matthieu n'est présent en Luc, et vice-versa. Il existe également des différences notables entre les deux récits. Selon Matthieu, Marie et Joseph habitent Bethléem avant la naissance de Jésus, et ce n'est qu'après la fuite en Égypte, et à la suite d'une instruction particulière, qu'ils se rendent à Nazareth. Selon Luc, Marie et Joseph habitent Nazareth, le recensement les conduit à Bethléem, et, sans mention de fuite en Égypte, ils retournent à Nazareth. Il est difficile de proposer une solution expliquant de telles différences. D'autre part, celles-ci révèlent l'indépendance du récit de chacun des deux Évangélistes. Les convergences entre ces récits n'en sont donc que plus significatives.

b. Les convergences

112. Matthieu et Luc rapportent tous deux les données suivantes : Marie, la mère de Jésus, est promise comme épouse à Joseph (cf. Mt 1,18 ; Lc 1,27), qui est de la maison de David (cf. Mt 1,20 ; Lc 1,27). Il ne vivent pas ensemble avant la conception de Jésus, causée par l'Esprit Saint (cf. Mt 1,18.20 ; Lc 1,35). Joseph n'est pas le père naturel de Jésus (cf. Mt 1,16.18.25 ; Lc 1,34). Le nom de Jésus est communiqué par un ange (cf. Mt 1,21 ; Lc 1,31), de même que sa signification salvifique (cf. Mt 1,21 ; Lc 2,11). Jésus vient au jour à Bethléem au temps du roi Hérode (cf. Mt 2,1 ; Lc, 1,5 ; 2,4-7), il grandit à Nazareth (cf. Mt 2,22-23 ; Lc 2,39.51). Les données fondamentales qui concernent les personnes, les lieux et le temps sont donc communes aux deux évangélistes. Leur convergence à propos de la conception virginale de Jésus par l'Esprit Saint, qui exclut donc que Joseph soit le père naturel de Jésus, apparaît capitale.

c. Le message

113. Les Évangiles de l'enfance de Matthieu et de Luc introduisent le reste de leur œuvre, et montrent comment ce qui se manifeste par la vie et par l'action de Jésus est fondé sur ses origines. Par les différents titres conférés à Jésus, ces Évangiles expliquent la relation qui existe entre Jésus et Dieu, sa mission de sauveur, son rôle universel, son destin tragique, son enracinement dans l'histoire de Dieu avec le peuple d'Israël.

Matthieu présente Jésus comme Fils de Dieu (Mt 2,15), en qui Dieu est présent, et à qui revient le nom d' « Emmanuel » — Dieu-avec-nous » (Mt 1,23). Dieu décide du nom de Jésus, dans lequel est exprimé le programme de sa mission salvifique : « c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1,21). Jésus est l'oint de la maison de David — le Christ — (cf. Mt 1,1.16.17.18 ; 2,4), « qui sera le berger de mon peuple Israël » (Mt 2,6 ; cf. Mi 5,1), le roi dernier et définitif que Dieu donne à son peuple. La venue des mages montre que la mission de Jésus va au-delà d'Israël et concerne tous les peuples (cf. Mt 2,1-12). La menace mortelle, qui vient du roi de l'époque (cf. Mt 2,1-18), et continue avec son successeur (cf ; Mt 2,22), fait pressentir la passion et la mort de Jésus. L'enracinement de Jésus dans le peuple d'Israël apparaît dans tout le récit, et particulièrement dans la généalogie (cf. Mt 1,1-17), et dans les quatre citations d'accomplissement (cf. Mt 1,22-23 ; 2,15.17-18.23 ; cf. Mt 2,6).

En Luc, nous trouvons des indications similaires, bien que les expressions et les insistances du récit soient différentes. Jésus est appelé « Fils de Dieu » (cf. Lc 1,32.35) et, dans le Temple, sa première parole, la seule qui soit relatée dans le récit évangélique de l'enfance est : « il me faut être chez mon Père » (Lc 2,49). Annonçant aux bergers sa naissance, l'ange proclame : il « vous est né un Sauveur qui est le Christ, le Seigneur » (Mt 2,11). L'expression « le Messie du Seigneur » (Mt 2,26) est mise en relation avec « le salut » (Lc 2,30), « la délivrance de Jérusalem » (Lc 2,38). Le lien de Jésus avec David est souligné (cf. Lc 1,26.69 ; 2,4.11), et plus particulièrement dans l'annonce de l'ange : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; il règnera pour toujours sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin (Lc 1,32-33). La signification universelle de la venue de Jésus est soulignée par Siméon : le salut advient en Jésus « à la face des peuples » (Lc 2,31), et Jésus est « lumière qui se révèle aux nations » (Lc 2,32). Siméon fait également allusion aux difficultés de la mission de Jésus, parlant de « signe de contradiction » (Lc 2,34). Plusieurs traits du récit se situent dans le contexte de la vie religieuse du peuple d'Israël : le texte commence par un sacrifice au Temple (cf. Lc 1,5-22) et se termine par un pèlerinage au

Temple (cf. Lc 2,41-50), obéissant fidèlement aux prescriptions de la Loi du Seigneur (cf. Lc 2,21-28).

114. Les deux Évangélistes relatent la conception virginale de Jésus par l'Esprit Saint, et attribuent exclusivement à l'agir de Dieu le commencement de la vie de Jésus, sans intervention d'un père humain. En Mt 1,20-23, l'annonce de la naissance de Jésus est mise en relation avec sa mission salvifique : c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés, et le réconciliera avec Dieu, c'est lui qui est « Dieu avec nous », et a une origine divine. Le Sauveur et le salut proviennent uniquement de Dieu, sont des dons de sa grâce. Lc 1,35 mentionne les conséquences de la conception virginale de Jésus : « Celui qui va naître sera saint, il sera appelé Fils de Dieu ». Dans la conception virginale de Jésus est manifestée sa relation avec Dieu. En tant que « saint », il appartient totalement à Dieu, et même dans son existence humaine, seul Dieu est son Père. La conception virginale de Jésus a une signification décisive, tant pour caractériser sa relation avec Dieu, que pour fonder sa mission salvifique en faveur du genre humain.

Prenant en considération les différences et les convergences retrouvées dans les récits de l'enfance des deux évangélistes, on peut affirmer que la révélation salvifique réside dans tout ce qui est dit de la personne même de Jésus, et de sa relation avec l'histoire d'Israël et du monde, introduisant et illustrant son œuvre salvifique, exposée dans la suite de l'Évangile. Les différences, qui peuvent en partie être harmonisées, concernent des éléments secondaires du récit, dont l'élément premier est la figure centrale de Jésus, Fils de Dieu et sauveur des hommes, figure qui est commune aux deux évangélistes.

2.5 Les récits de miracles

115. Dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, des événements extraordinaires, qui ne correspondent pas au cours ordinaire des choses et vont au-delà des capacités humaines, sont racontés et attribués à une intervention spéciale de Dieu. Depuis longtemps, du fait d'une approche dite scientifique, et de certaines conceptions philosophiques, des réserves se sont exprimées quant à l'historicité de tels récits. D'après la science moderne, tout ce qui advient en ce monde est basé sur des règles invariables, appelées « lois naturelles ». Tout étant déterminé par ces lois, il n'y a pas de place pour des événements extraordinaires. La conception philosophique selon laquelle Dieu, ayant créé le monde, n'intervient plus dans son fonctionnement, qui, dès lors, « fonctionne » selon des règles immuables, s'est également

répandue. Par conséquent, les récits qui relatent de tels événements ne peuvent prétendre à la vérité, d'un point de vue historique.

Examinons maintenant les récits de miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, en cherchant à mettre au jour leur signification dans leur contexte littéraire. Les récits du Nouveau Testament se situent dans la continuité des traditions du peuple d'Israël et manifestent que la puissance créatrice et salvifique de Dieu atteint sa plénitude en Jésus Christ.

a. Les récits de l'Ancien Testament

116. Les récits de l'Ancien Testament sont empreints de la foi que Dieu a tout créé, agit continuellement dans le monde, et maintient toute chose dans l'existence et la vie. Dans la foi, le peuple d'Israël considère la réalité créée, avec toutes ses merveilles, comme le résultat de l'action ponctuelle de Dieu, qu'il s'agisse de réalités ordinaires, ou de réalités extraordinaires : tout constitue un grand miracle continu. Tout est message de foi, qui est bien résumé par cette parole du Psaume : « Lui seul a fait de grandes merveilles, éternel est son amour » (Ps 136,4).

Cette foi est exprimée dans le cadre d'hymnes, qui expriment la gratitude, la joie et la louange, dans des textes comme Ps 104, Si 43 (cf. Gn 1). La thématique du Ps 104, dédié au Dieu Créateur, se poursuit dans le Ps 105, où est célébrée la puissance et la fidélité de Dieu dans l'histoire de son peuple Israël. Dieu, qui a tout créé et agit dans la création, agit également dans l'histoire (cf. Ps 106 ; 135 ; 136). Cette action se révèle particulièrement prodigieuse et extraordinaire lors de la libération d'Israël de la servitude en Égypte, et dans son cheminement vers la terre promise. Moïse, qui en a reçu de Dieu la charge et la capacité, effectue des actes miraculeux, dont parle le livre de l'Exode et bien d'autres textes (parmi lesquels Ps 105,26-45). On peut remarquer la grande influence que l'histoire de libération d'Israël a eue sur les traditions littéraires jusqu'à sa relecture en Sg 15,14-19,17. Mais il ne semble pas possible de mettre au jour avec certitude les événements qui se sont réellement déroulés. Ces traditions font mémoire de l'action de Dieu dans l'histoire, elles l'expriment et la reconnaissent : Dieu a guidé et sauvé son peuple avec puissance et fidélité.

b. Les miracles de Jésus

117. Les quatre Évangiles mentionnent une série d'actions extraordinaires effectuées par Jésus. Les plus fréquentes sont les guérisons de malades et les exorcismes. On y trouve également trois récits de résurrection (cf. Mt 9,18-26 ; Lc 7,11-17 ; Jn 11,1-44) et des gestes de puissance sur la nature : la tempête apaisée (cf. Mt 8,23-27) ; Jésus marchant sur l'eau (cf. Mt 14,22-23), la multiplication des pains et des poissons (cf. Mt 14,13-21), la transformation de l'eau en vin (cf. Jn 2,1-11). De la même manière que l'enseignement en paraboles, la réalisation d'actions extraordinaires appartient au ministère de Jésus, et est attestée de multiples manières. Ces récits ne constituent pas un ajout postérieur à la tradition originale sur le ministère de Jésus.

Les termes par lesquels les quatre Évangiles désignent ces actions sont éclairants. Bien qu'ils parlent de la stupeur des foules devant les œuvres de Jésus (cf. Mt 9,33 ; Lc 9,43 ; 19,17 ; Jn 7,21), les Évangiles n'utilisent pas de mot qui corresponde au sens de « miracle » (qui signifie : œuvre qui provoque la stupeur). Les Évangiles synoptiques parlent de « oeuvres de puissance » (*dynameis*), tandis que l'Évangile de Jean recourt au mot « signes » (*sèmeia*). Cette différence de vocabulaire doit être prise en considération. Tous les gestes « extraordinaires » de Jésus permettent de surmonter une situation de détresse (maladie, danger, etc..). Mais Jésus exprime le fait que son action extraordinaire n'est pas un en-soi, ainsi que l'exprime Mt 11,20 : « Alors Jésus se mit à faire des reproches aux villes où avaient eu lieu la plupart de ses miracles, parce qu'elles ne s'étaient pas converties ». Il ne suffit pas d'admirer et de remercier le thaumaturge : il faut se convertir à son message.

Dans les Évangiles synoptiques, le Royaume de Dieu est au centre du message de Jésus (cf. Mt 4,17 ; Mc 1,15 ; Lc 4,43). Les œuvres de puissance doivent confirmer et rendre évident le fait que la réalité salvifique de ce royaume s'est approchée et s'est rendue présente. Jésus dit, en référence à ses œuvres : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que moi, j'expulse les démons, c'est donc que le règne de Dieu est venu jusqu'à vous » (Mt 12,28 ; cf. Lc 11,20). Par leur diversité, ces œuvres manifestent non seulement la puissance salvifique du Règne de Dieu, mais ont également une fonction révélatrice, en ce qui concerne l'identité de Jésus. Après qu'il ait apaisé la tempête, les disciples se demandent : « Quel est donc celui-ci, que même les vents et la mer lui obéissent » (Mt 8,27). La question de Jean-Baptiste — « es-tu celui qui doit venir » — est provoquée par « les œuvres réalisées par le Christ » (Mt 11,2-3). Jésus répond à la question en faisant la liste de ses œuvres de puissance (cf. Mt 11,4-5).

Dans l'Évangile de Jean, les actions extraordinaires de Jésus sont désignées par le terme de « signes » : elles doivent donc conduire à une autre réalité. Se référant à la première action extraordinaire — la transformation de l'eau en vin —, l'évangéliste s'exprime en ces termes : « Tel fut le commencement des signes que Jésus accomplit. C'était à Cana de Galilée. Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (Jn 2,11). La sens et le but des signes consiste donc à révéler la gloire de Jésus, qui procède de sa relation avec Dieu et est « la gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique » (Jn 1,14), et à conduire à la foi en Jésus. Souvent, un enseignement de Jésus est lié aux signes, indiquant un aspect spécifique de leur sens salvifique. Lors de la multiplication des pains (cf. Jn 6,1-58), Jésus se révèle comme « le pain de la vie » (cf. Jn 6,35.48.51) ; après la guérison de l'aveugle (cf. Jn 9,1-41), comme la « lumière du monde » (Jn 9,5 ; cf. 8,12 ; 12,46) ; après la résurrection de Lazare (cf. Jn 11,1-44), comme « la résurrection et la vie » Jn 11,25). Dans la première conclusion de son Évangile, Jean met en relief les signes de Jésus, et s'adresse directement au lecteur : Ces signes « ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom » (Jn 20,31). Les disciples (cf. Jn 20,30) sont les témoins oculaires, et tous les autres dépendent de leur témoignage. Les signes attestés et écrits ont donc pour but de conduire à la foi en Jésus, non pas de manière vague, mais clairement définie, ainsi qu'à la vie qui provient de Lui.

Jean se sert souvent également du terme « œuvres » (*erga*) pour désigner les actions extraordinaires de Jésus. Après la guérison d'un malade un jour de sabbat (cf. Jn 5,1-18), Jésus explique (cf. Jn 5,19-47) comment son œuvre dépend de celle de Dieu le Père : « Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir ; les œuvres mêmes que je fais témoignent que le Père m'a envoyé » (Jn 5,36 ; cf. 10,25.37-38 ; 12,37-43). Le mot « oeuvres » souligne une autre caractéristique des actions de Jésus. Elles sont « signes » pour les hommes, et sont des « œuvres » qui renvoient à l' « œuvre » du Père. Ainsi, elles témoignent du fait que Jésus a été envoyé par Dieu le Père.

118. Mentionnons finalement ce qui constitue le terme et le sommet de tous les signes et de toutes les œuvres de Jésus : sa résurrection. Elle n'est pas simplement un « signe » donné à voir, elle est l'œuvre de Dieu le Père, car « Dieu l'a ressuscité d'entre les morts » (Rm 10,9 ; cf. Ga 1,1 ; etc..). L'événement même de la résurrection n'est vu de personne, mais il en est rendu compte aux disciples, qui en deviennent les témoins (cf. Ac 10,41), grâce aux apparitions du Christ ressuscité. Le but des signes et des œuvres réalisés par Jésus consistait à révéler sa relation avec Dieu, et à rendre manifeste son œuvre salvifique, œuvre qui peut être définie comme une aide apportée à la misère humaine, et comme une communication, un don

de la vie. Tout cela est porté à son accomplissement par la résurrection. Celle-ci révèle et confirme l'étroite union de Dieu avec Jésus, elle signifie le dépassement de la mort et de toutes les infirmités, elle réalise le passage vers la vie parfaite, dans la communion éternelle avec Dieu. Paul annonce la résurrection de Jésus en ayant la conviction que « Celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera, nous aussi, avec Jésus, et il nous placera près de lui avec vous » (2 Co 4,14).

2.6 Les récits de Pâques

119. Les récits de Pâques présentent une difficulté spécifique qui concerne leur vérité historique, liée au fait qu'il existe entre eux de multiples divergences, qu'il n'est pas facile d'harmoniser, si l'on en reste à une dimension purement factuelle du récit.

L'événement même de la résurrection de Jésus n'est décrit dans aucun texte du Nouveau Testament. Il est soustrait au regard humain et appartient exclusivement au mystère de Dieu. Il existe en revanche deux types de récits de Pâques qui relatent ce qui est arrivé après la résurrection : la visite des femmes au tombeau de Jésus, et les diverses apparitions du Seigneur ressuscité (cf. également 1 Co 15,3-8), qui se montre vivant à des témoins qu'il a choisis. La visite au tombeau constitue l'unique événement pascal pour lequel nous trouvons un récit similaire dans les quatre Évangiles, même s'il existe de nombreuses variantes dans les détails du texte.

Nous voudrions plus particulièrement prendre en considération trois différences, qui, parmi d'autres, sont retrouvées dans les quatre récits :

a. Seul Mt 28,2 fait mention d'un tremblement de terre avant d'évoquer l'arrivée des femmes au tombeau de Jésus.

b. Seul Mc 16,8 parle d'une fuite des femmes, de leur peur, et de leur silence après la rencontre du messager céleste.

c. Selon les synoptiques (cf. Mt 28,5-7 ; Mc 16,6-7 ; Lc 24,5-7), le message concernant la résurrection de Jésus est communiqué aux femmes par un ou plusieurs messagers de Dieu ; selon Jn 20,14-17 en revanche, Marie de Magdala, même si elle aperçoit deux anges dans le tombeau (cf. Jn 20,12-13) reçoit directement de Jésus l'annonce de sa résurrection.

a. Le tremblement de terre

120. Le fait que, seul, Mt 28,2 fasse état d'un tremblement de terre ne signifie pas que les autres Évangiles, qui ne le mentionnent pas, le nient. Une telle conclusion, se basant uniquement sur un argument *a silentio*, serait incertaine. D'autre part, le « tremblement de terre » semble appartenir à la théologie de Matthieu. Seul cet évangéliste mentionne un tremblement de terre — accompagné d'autres phénomènes extraordinaires — après la mort de Jésus (cf. Mt 27,51-53), et le présente comme le motif pour lequel le centurion et ses soldats sont effrayés et confessent la filiation divine de Jésus crucifié (cf. Mt 27,54). À ce propos, remarquons que les descriptions des théophanies de l'Ancien Testament considèrent le tremblement de terre comme l'un des phénomènes par lesquels se manifestent la présence et l'action de Dieu (cf. Ex 19,18 ; Jg 5,4-5 ; 1 R 19,11 ; Ps 18,8 ; 68,8-9 ; 97,4 ; Is 63,19). Dans l'Apocalypse, le tremblement de terre est considéré comme une secousse qui vise à faire s'écrouler le « système terrestre », qui correspond à un monde qui, construit en dehors de Dieu et en opposition à Lui, s'écroule à un moment donné (cf. Ap 6,12 ; 11,13 ; 16,18).

Il est donc probable que Matthieu utilise ce « motif littéraire ». En mentionnant le tremblement de terre, il veut souligner que la mort et la résurrection de Jésus ne sont pas des événements ordinaires, mais des événements « bouleversants », dans lesquels Dieu lui-même agit et réalise le salut du genre humain. La signification spécifique de l'action divine doit être mise au jour à partir du contexte de l'Évangile : la mort de Jésus « accomplit » le pardon des péchés et la réconciliation avec Dieu (cf. Mt 20,28 ; 26,28) ; et, dans sa résurrection, Jésus vainc la mort, entre dans la vie de Dieu le Père, et obtient le pouvoir sur toute chose (cf. Mt 28,18-20). L'Évangile ne parle donc pas d'un tremblement de terre dont la force pourrait être mesurée selon les degrés d'une échelle déterminée, mais il cherche à éveiller l'attention de ses lecteurs, et à l'orienter vers Dieu, en mettant en relief l'élément le plus important de la résurrection de Jésus : sa relation avec la puissance salvifique de Dieu.

b. Le comportement des femmes

121. Le cas de Mc 16,8 est similaire. Le texte mentionne la réaction des femmes au message de l'ange, réaction de peur et d'effroi : « Elles sortirent et s'enfuirent du tombeau, parce qu'elles étaient toutes tremblantes et hors d'elles-mêmes. Elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur ». Les autres évangélistes ne relatent pas cette réaction. De même que le tremblement de terre est l'un des phénomènes qui accompagne la manifestation de la

puissance de Dieu, de même la peur représente la réaction humaine habituelle devant une telle manifestation. Une des caractéristiques de l'Évangile de Marc consiste à préciser la nature et le type des événements qu'il rapporte, à partir des réactions de ceux qui y assistent (cf. Mc 1,22.27 ; 4,41 ; 5,42 ; etc…). La réaction la plus forte et la plus marquée que raconte son Évangile est celle des femmes, après qu'elles aient entendu le message pascal de l'envoyé de Dieu. L'évangéliste souligne, à travers leur réaction, que la résurrection de Jésus crucifié est la plus grande manifestation de la puissance salvifique de Dieu. Non seulement l'évangéliste transmet l'événement lui-même, mais il en montre aussi la signification déterminante pour les êtres humains, et l'effet qu'il produit sur eux.

c. L'origine du message pascal

122. L'origine du message pascal est présentée de diverses manières par les Évangiles. Selon les synoptiques (Mt 28,5-7 ; Mc 16,6-7 ; Lc 24,5-7), les femmes qui se rendent au tombeau de Jésus, et le trouvent vide, reçoivent d'un ou deux envoyés célestes le message concernant la résurrection de Jésus. En revanche, selon Jn 20,1-2, Marie de Magdala, après avoir trouvé le tombeau vide, va trouver les disciples et leur dit : « On a enlevé le Seigneur de son tombeau, et nous ne savons pas où on l'a déposé » (Jn 20,2). Elle répète deux fois encore (cf. Jn 20,13.15) son observation sur le tombeau vide, et ne porte aux disciples le message de la résurrection (cf. Jn 20,18) qu'après la manifestation du Seigneur ressuscité lui-même (cf. Jn 20,14-17). On peut se demander si Matthieu, Marc et Luc, se référant à la découverte du tombeau vide, anticipent l'interprétation véritable de ce fait, se démarquant ici de celle, déjà mentionnée, donnée par Marie de Magdala (cf. Jn 20,2.13.15 ; voir également Mt 28,13). En mettant cette explication sur les lèvres d'un messager céleste, les trois évangélistes l'envisagent comme une connaissance supra-humaine, qui ne peut venir que de Dieu seul. Mais la source effective de cette interprétation est le Seigneur ressuscité lui-même, qui apparaît à des témoins choisis. Il ne fait pas de doute que le fondement le plus solide de la foi en la résurrection de Jésus est constitué par ses apparitions (cf. 1 Co 15,3-8).

Les quatre récits de la visite au tombeau, avec leurs différences, rendent difficile leur harmonisation historique, mais ces différences constituent précisément une invitation à les comprendre de manière juste. L'étude de leurs trois principales différences — tremblement de terre, fuite des femmes, message céleste — en a manifesté une signification commune : ces récits constituent des témoignages sur Dieu et sur l'intervention décisive de sa puissance salvifique dans la résurrection de Jésus. Ce résultat, si, d'une part, il libère de la contrainte de

devoir considérer chaque détail du récit — non seulement des récits de Pâques, mais des Évangiles tout entiers — comme la donnée précise d'une chronique historique, incite, d'autre part, à être ouvert et attentif à la signification théologique qui ressort non seulement des différences, mais de tous les détails du récit.

d. La « valeur théologique des Évangiles »

123. Le fait de considérer les Évangiles comme une chronique de faits, basée sur un compte rendu précis de témoins, constitue encore une opinion courante. Une telle conviction est basée sur l'idée juste que la foi chrétienne n'est pas une spéculation anhistorique, mais fondée sur des faits réellement survenus. Dieu agit dans l'histoire et se rend présent de manière éminente dans celle-ci en son Fils incarné. Mais une conception que verrait uniquement dans les Évangiles une sorte de chronique peut perdre de vue leur signification théologique, et négliger ainsi leur richesse, qui réside précisément dans le fait qu'ils parlent de Dieu. La Commission Biblique Pontificale affirmait déjà en 1964, dans son Instruction sur la vérité historique des Évangiles, *Sancta Mater Ecclesiae* : « Il résulte des études récentes que la vie et l'enseignement de Jésus ne furent pas rapportés avec pour seule fin l'objectif d'en conserver le souvenir, mais « prêchés » de manière à offrir à l'Église la base de la foi et de la morale ; c'est pourquoi l'exégète, en scrutant avec soin les témoignages des évangélistes, devra être en mesure de manifester avec grande application les affirmations théologiques de valeur éternelle des Évangiles, et de mettre en pleine lumière la nécessité et l'importance de l'interprétation de l'Église » (EB 652).

Nous devons donc tenir compte du fait que les Évangiles ne sont pas seulement des chroniques des événements de la vie de Jésus, puisque les évangélistes cherchent également à y exprimer, sur un mode narratif, la valeur théologique de ces événements. Cela signifie qu'en tout ce qu'ils racontent, ils ne cherchent pas seulement à conserver les données d'une chronique, mais ont pour objectif d'effectuer un « commentaire théologique » des faits qui sont rapportés, d'exprimer leur valeur théologique, et d'en mettre en évidence le lien avec Dieu.

Pour le dire en d'autres termes, la volonté d'annoncer Jésus, Fils de Dieu et Sauveur des hommes — une volonté d'ordre « théologique » — prévaut dans les Évangiles et y est fondamentale. La référence à des faits concrets, que nous trouvons dans les Évangiles, doit être appréhendée dans le contexte de cet objectif théologique. Il en découle que, tandis que les

affirmations théologiques sur Jésus ont une valeur directe et normative, les éléments purement « historiques » ont une fonction accessoire.

3. Second défi : problèmes éthiques et sociaux

124. Les textes bibliques qui relatent des comportements manifestement immoraux, qui expriment des sentiments de haine et de violence, ou qui promeuvent des conditions sociales qui sont aujourd'hui considérées comme injustes, constituent également un défi pour l'interprétation. Ces textes peuvent scandaliser ou désorienter les Chrétiens, qui se trouvent parfois accusés par des non-chrétiens d'avoir dans leur livre sacré des éléments renvoyant à une religion enseignant l'immoralité et la violence. Dans le cadre de cette question difficile, nous tenterons de rendre compte, dans l'Ancien Testament, de la violence qui caractérise les lois d'« interdit » (d'extermination) et des Psaumes qui réclament vengeance ; dans le Nouveau Testament, nous aborderons la question du statut social des femmes dans les lettres de Paul.

3.1 La violence dans la Bible

125. La présence dans la Bible, et particulièrement dans l'Ancien Testament, de multiples récits de violence et de cruauté, constitue l'un des obstacles majeurs à sa réception comme texte inspiré. Et ceci d'autant plus que, souvent, la violence et la cruauté sont ordonnées par Dieu, ou encore habitent les prières adressées à Dieu, parfois enfin Lui sont directement attribuées par les auteurs sacrés.

Le malaise des lecteurs contemporains ne doit pas être minimisé. Il a en effet induit chez certains une attitude de rejet des textes vétérotestamentaires, considérés comme dépassés et incapables de nourrir la foi. La hiérarchie catholique a elle-même perçu les enjeux pastoraux du problème, prenant la décision que, dans la liturgie publique, des passages entiers ne soient pas lus, et que soient systématiquement omis les versets qui se révéleraient choquants pour la sensibilité chrétienne. On pourrait en déduire de manière erronée qu'une partie de la Sainte Écriture ne jouit pas du charisme de l'inspiration, ne se révélant pas « utile pour enseigner, dénoncer le mal, redresser, éduquer dans la justice » (2 Tm 3,16).

Il apparaît donc indispensable d'indiquer quelques axes d'interprétation permettant une approche plus juste de la tradition biblique, particulièrement des textes qui font problème, qui doivent, quoi qu'il en soit, être interprétés dans le contexte global de l'Écriture, c'est-à-

dire à la lumière du message évangélique d'amour, y compris à l'égard des ennemis (cf. Mt 5,38-48).

3.1.1 La violence et ses remèdes légaux

126. Dès ses premières pages, la Bible montre l'irruption de la violence dans la société humaine (cf. Gn 4,8.23-24 ; 6,11.13), dont l'origine réside dans le refus de Dieu qui prend la forme de l'idolâtrie (cf. Rm 1,18-3é). L'Écriture Sainte dénonce et condamne toute forme d'abus, d'esclavage, de guerre fratricide, d'agression personnelle, de système oppressif, que ce soit parmi les nations ou à l'intérieur même d'Israël (cf. Am 1,3-2,16). En présentant aux hommes les conséquences terribles de la perversion du cœur (cf. Gn 6,5 ; Jr 17,1), la Parole de Dieu a un rôle prophétique : elle invite à reconnaître le mal pour l'éviter et le combattre.

Pour permettre la connaissance du bien qu'il faut accomplir (cf. Rm 3,20), et pour favoriser le processus de conversion, l'Écriture proclame la Loi de Dieu, qui constitue un frein à l'expansion de l'injustice. Non seulement, la Torah du Seigneur indique la voie de la justice que chacun est appelé à suivre loyalement, mais elle prescrit également la conduite à tenir face au coupable, afin que le mal soit extirpé (cf. Dt 17,12 ; 22,21.22.24 ; etc..), que les victimes soient dédommagées, et que la paix soit établie. Un tel dispositif ne peut être condamné comme violent. La punition s'avère nécessaire, non seulement pour mettre en évidence l'iniquité et la dangerosité du crime, mais au-delà de la mise en place d'une juste rétribution, elle a pour objectif l'amendement du coupable, et, induisant la peur de la peine, elle aide la société et l'individu à se garder du mal. Abolir totalement la punition équivaudrait à tolérer les méfaits, à en devenir les complices. Le système pénal, régulé par ce qu'il est convenu d'appeler la « loi du talion » (« œil pour œil, dent pour dent » : Ex 21,24 ; Lv 24,20 ; Dt 19,21), représente une manière raisonnable de promouvoir le bien commun. Même imparfait par ses aspects coercitifs, et les modalités de certaines de ses sanctions, un tel système a été assumé, avec des ajustements opportuns, par les systèmes judiciaires de toutes les époques et de tous les pays, parce qu'il est fondé d'une manière idéale sur la proportionnalité entre le délit et la sanction, entre le préjudice causé et le préjudice subi. À l'inverse d'une vendetta arbitraire, la mesure d'une juste réaction à un méfait y est fixée.

On peut objecter que certaines règles punitives prévues par les codes de l'Ancien Testament peuvent sembler d'une cruauté insupportable (comme le fouet — cf. Dt 25,1-3 — ou la mutilation — Dt 25,11-12) ; de la même manière, la peine de mort, prévue pour les délits les plus graves, est aujourd'hui contestée. Le lecteur de la Bible, face à ces textes, doit

d'une part reconnaître le caractère historiquement situé de la législation biblique, aujourd'hui dépassée par une meilleure compréhension des droits inaliénables de la personne, dans le cadre de l'exercice de la justice ; d'autre part, les prescriptions anciennes consignées dans la Bible ont également pour fonction d'alerter sur la gravité de certains crimes, qui exigent une réponse appropriée pour éviter la diffusion du mal.

Lorsque l'Écriture Sainte attribue à Dieu et au juge humain une attitude de colère dans la mise en œuvre de la justice punitive, il ne s'agit donc pas d'une comportement inapproprié : le mal ne doit pas rester impuni, et il importe que les victimes soient secourues et dédommagées. Sur un autre plan, l'Écriture associe à la vision d'un Dieu garant de la justice celle d'un Dieu patient (cf. Ex 34,6 ; Nb 14,18 ; Ps 103,8 ; etc..), et surtout ouvert au pardon pour les coupables (cf. is 1,18 ; Gn 4,11), pardon consenti à ceux qui expriment leur repentir par leurs paroles et par leurs actes (cf. Gn 3,10 ; Ez 18,23). La Bible propose à l'homme, responsable de la justice et de la concorde sociale, le modèle divin, qui associe la rigueur et la discipline nécessaires à la perspective du pardon, pour qu'il puisse l'imiter.

3.1.2 Les lois d' « interdit » (extermination)

127. Nous lisons, entre autres dans le Deutéronome, que Dieu ordonne à Israël de renverser les nations cananéennes et de les vouer à l'interdit (cf. Dt 7,1-2 ; 20,16-18). L'ordre est fidèlement exécuté par Josué (cf. Jos 6-12) et également mis en oeuvre lors de la première époque monarchique (cf . 1 S 15). Ces textes s'avèrent problématiques, encore davantage que toutes les guerres et les massacres relatés par l'Ancien Testament. On ne peut accepter de se fonder sur eux pour légitimer un programme de politique nationaliste, justifiant la violence à l'égard des autres peuples : ceci fausserait en effet le sens de la page biblique.

Il faut pour commencer faire remarquer que ces textes ne se présentent pas comme des récits historiques : dans une guerre véritable, les murs d'une ville ne s'écroulent pas au son de la trompette (cf. Jos 6,20), et on ne voit pas comment pourrait intervenir une répartition vraiment pacifique de la terre par tirage au sort (cf. Jos 14,2). D'autre part, la législation du Deutéronome, qui prescrit l'extermination des Cananéens, prend une forme écrite à une époque où ces populations n'existent plus sur la terre d'Israël. Il apparaît donc nécessaire de redéfinir soigneusement le genre littéraire de ces récits. Comme l'ont déjà suggéré les meilleurs interprètes de la tradition patristique, le récit de l'épopée de la conquête peut être compris comme une sorte de parabole, qui met en scène des personnages de valeur symbolique. La loi portant sur l' « interdit » exige quant à elle une interprétation non littérale,

à la manière du commandement du Seigneur invitant à se couper la main ou à s'arracher un œil s'ils sont occasions de scandale (cf. Mt 5,29 ; 18,9).

Il nous faut donc indiquer comment orienter la lecture de ces pages difficiles. Un premier aspect controversé de la tradition littéraire qui vient d'être évoquée est celui de la *conquête*, comprise comme la destruction des habitants de lieu, permettant de s'y installer à leur place. Il n'est pas convaincant de recourir ici à la notion du « droit de Dieu » de distribuer la terre en privilégiant ses élus (cf. Dt 7,6-11 ; 32,8-9), car cela désavouerait les revendications légitimes des populations autonomes. D'autres pistes plus convaincantes d'explications sont apportées par le texte biblique. En premier lieu, le récit met en scène le conflit qui oppose deux groupes dont le statut économique et militaire est différent : celui des Cananéens, très puissant (cf. Dt 7,1 ; cf. également Nb 13,33 ; Dt 1,28 ; Am 2,9 ; etc..), et celui des Israélites, faibles et sans défense. Le récit ne relate donc pas — pour en faire un exemple — la victoire du plus puissant, mais, au contraire, le triomphe du petit, en conformité avec une « figure » bien attestée dans toute la Bible, jusqu'au Nouveau Testament (Lc 1,52 ; 1 Co 1,27). Ceci correspond à une lecture prophétique de l'histoire, qui interprète la victoire des « doux », dans une guerre sainte, comme l'instauration du Royaume du Seigneur sur terre. En outre, selon le témoignage biblique, Dieu estime les Cananéens coupables de crimes gravissimes (cf. Gn 15,16 ; Lv 18,3.24-30 ; 20,23 ; Dt 9,4-5 ; etc..), parmi lesquels, celui de tuer leurs propres fils dans des rites pervers (cf. dt 12,31 ; 18,10-12). Le récit présente donc la mise en oeuvre de la justice divine dans l'histoire. Et Josué se comporte comme le « serviteur du Seigneur » (Jos 24,29 ; Jg 2,8) dans la manière dont il assume cette mise en œuvre de la justice : ses victoires sont constamment attribuées au Seigneur et à sa puissance supra-humaine. Le motif littéraire de la justice vis-à-vis des nations apparaît dès les premiers récits bibliques puis, attesté chez les prophètes et dans les écrits apocalyptiques, il sera appliqué à des peuples variés, chaque fois que le Seigneur jugera qu'une nation — cela sera le cas d'Israël — mérite d'être sanctionnée.

C'est dans cette acception qu'il convient de comprendre *la loi de l'interdit*, et son application consciencieuse par les fidèles du Seigneur. Une telle législation a pour base la définition du peuple de l'alliance comme peuple saint (cf . Dt 7,6), ce qui peut signifier, dans une perspective extrême, l'existence d'une différence radicale le mettant à part des autres peuples. Dieu ne donne certes pas l'ordre de procéder à des abus justifiés par des motifs religieux, mais il demande d'obéir à un devoir de justice, analogue à la poursuite, à la condamnation et à la mise à mort du coupable d'un crime capital — qu'il s'agisse d'un individu ou d'une collectivité. Avoir pitié du criminel, en l'épargnant, est considéré comme

un acte de désobéissance et d'injustice (cf. Dt 13,9-10 ; 19,13.21 ; 25,12 ; 1 S 15,18-19 ; 1 R 20,42). Dans ce cas, l'acte apparemment violent est considéré comme zèle pour enlever le mal, et pour sauvegarder ainsi le bien commun. Ce courant littéraire et théologique est pondéré par d'autres — parmi lesquels l'écrit sacerdotal — qui, face à des faits identiques, suggèrent au contraire une orientation explicitement pacifique. Pour cette raison, il convient de comprendre l'événement entier de la conquête comme une sorte de symbole, analogue à ce que nous lisons dans certaine paraboles évangéliques traitant de la justice (cf. Mt 13,30.41-43.50 ; 25,30.41 ; etc…). Ce récit de la conquête fut relié à d'autres pages de la Bible qui expriment la compassion divine et son pardon — qui constituent l'horizon et la finalité de toute l'action historique du Souverain de toute la terre, et le modèle d'une action juste des êtres humains.

3.1.3 La prière qui réclame vengeance

128. L'expression de la violence apparaît particulièrement déplacée lorsqu'elle intervient dans la prière. Pourtant, nous trouvons dans le Psautier des expressions de haine et de désir de vengeance, en total contraste avec les sentiments d'amour pour les ennemis enseignés par le Seigneur Jésus à ses disciples (cf. Mt 6,44 ; Lc 6,27.35). Tout en respectant la décision prudente d'omettre dans la liturgie ce qui peut être motif de scandale, il est cependant nécessaire de fournir quelques explications qui permettent aux croyants de s'approprier aujourd'hui, comme cela fut le cas dans le passé, l'ensemble du patrimoine de la prière d'Israël.

La manière principale qui permet d'expliquer et d'accueillir les expressions difficiles des Psaumes consiste à en comprendre le *genre littéraire*. Ce qui signifie que les expressions que nous y lisons ne doivent pas être prises à la lettre. Dans une prière de supplication et de lamentation, prononcée par un orant persécuté, le motif « imprécatoire » apparaît souvent : c'est une invocation passionnée adressée à Dieu, pour qu'il réalise le salut par l'élimination des ennemis. Dans certains Psaumes, cette dimension vindicative est très insistante ou même prépondérante. (cf. Ps 109, par exemple). Si les expressions littéraires utilisées par le Psalmiste sont modérées (du type : « Qu'ils reculent, couverts de honte, ceux qui veulent mon malheur » — Ps 35,4), elles sont assez facilement intégrées dans la prière. Ce sont les images brutales qui sont les plus problématiques (par exemple : « à cause de ton amour, tu détruiras mes ennemis » — Ps 143,12 ou « Ô Babylone misérable, heureux qui te revaudra les maux

que tu nous valus ; heureux qui saisira tes enfants pour les briser contre le roc » — Ps 137,8-9). Trois aspects méritent ici d'être étudiés.

a. le sujet qui prie : l'homme souffrant

129. Le genre littéraire des lamentations utilise des expressions exagérées et exaspérées, soit dans la description de la souffrance, qui est toujours extrême (« Ils me percent les mains et les pieds ; je peux compter tous mes os » ; Ps 22,17-18 ; « Plus abondants que les cheveux de ma tête, ceux qui m'en veulent sa s raison » ; Ps 69,5), soit dans la demande de remèdes, qui apparaissent expéditifs et définitifs. Ceci s'explique par le fait que ces prières expriment le point de vue émotionnel de celui qui se trouve dans une situation dramatique. Ses sentiments ne peuvent donc refléter le calme, et ses paroles ressemblent plutôt à un rugissement (cf. Ps 22,2). Dans tous les cas, les images utilisées sont des métaphores : « briser les dents des méchants » (Ps 3,8 ; 58,7) signifie faire cesser le mensonge et l'avidité des puissants ; « briser les enfants sur le roc » (cf. Ps 137,8-9) signifie anéantir pour éviter que ne se surviennent de nouveau dans le futur les forces maléfiques qui détruisent la vie ; et ainsi de suite. En outre, celui qui prie le Psautier utilise les paroles écrites par une autre personne, dans des circonstances différentes. Il doit donc toujours effectuer une transposition pour les appliquer à son vécu personnel : cette actualisation sera d'autant plus réussie que la prière de lamentation ne sera pas seulement comprise comme l'expression de la situation personnelle de l'orant, mais comme la voix douloureuse de toutes les victimes de l'histoire, comme le cri des martyrs (cf. Ap 6,10) qui demandent à Dieu que la « bête » violente disparaisse pour toujours.

b. Que demande celui qui prie ? : « Libère-nous du mal »

130. La prière d'imprécation n'accomplit pas une action magique qui aurait une efficacité directe sur les ennemis. En revanche, celui qui prie confie à Dieu la mission de réaliser la justice que nul autre que lui ne peut établir sur la terre. Cette prière implique de renoncer à la vengeance personnelle (cf. Rm 12,19 ; He 10,30), et exprime la confiance en une action du Seigneur qui puisse être adaptée à la gravité de la situation et pleinement conforme à la nature même de Dieu. Les expressions utilisées par ceux qui prient semblent dicter à Dieu sa manière d'agir ; mais comprises correctement, elles expriment uniquement le désir que le mal soit anéanti, et que ceux qui sont humiliés accèdent à la vie. La prière adressée à Dieu demande que cela puisse arriver dans l'histoire, permettant la révélation du Seigneur (cf. Ps

35,27 ; 59,14 ; 109,27), et donnant ainsi aux violents l'occasion de se convertir (cf. Ps 9,21 ; 83,18-19). La persécution contre celui qui prie est vue, dans certains cas, comme une agression contre Dieu (cf. Ps 2,2 ; 83,3.13), souvent accompagnée de mépris du Seigneur (cf. Ps 10,4.13 ; 42,4 ; 73,11).

c. Qui sont les ennemis de celui qui prie ?

131. Identifier les ennemis de celui qui prie ne constitue pas une simple opération exégétique, qui montrerait à quels personnages l'auteur sacré ferait allusion, et dans quelles circonstances historiques il le ferait. En réalité, la situation décrite par les Psaumes (de lamentation) est très stéréotypée : le langage est conventionnel et souvent volontairement métaphorique, pouvant ainsi s'appliquer à des circonstances variées et des sujets divers. Un acte « prophétique » d'interprétation dans l'Esprit est donc nécessaire pour comprendre comment les paroles du Psalmiste s'appliquent dans la vie concrète de celui qui récite un Psaume de lamentation, et pour discerner dans cette histoire concrète quel ennemi le menace (ainsi en Ac 4,23-30).

L'identification des ennemis progresse lorsque l'on découvre que ceux-ci ne sont pas seulement ceux qui attentent à la vie physique ou à la dignité de la personne, mais davantage ceux qui attentent à la vie spirituelle de celui qui prie (cf. Mt 10,28). Quelles sont les forces hostiles que les croyants doivent affronter ? Qui ou quelle chose est représenté par les « lions qui déchirent et rugissent « (Ps 22,14 ; cf. 1 P 5,8), ou la « langue chargée de venin » du serpent (Ps 140,4), pour qui est éprouvée une haine implacable (cf. Ps 26,5 ; 139,21-22), et dont l'anéantissement est demandé à Dieu (cf. Ps 31,18) ? « Nous ne luttons pas contre des êtres de sang et de chair », lit-on en Ep 6,12. C'est du « malin » qui est « légion » (Mc 5,9) que celui qui prie demande d'être libéré, comme par un exorcisme, par la puissance miséricordieuse de Dieu. Et comme dans tout exorcisme, les paroles sont dures, car elles expriment l'hostilité absolue qui existe entre Dieu et le mal, entre les fils de Dieu et le monde du péché (cf. Jc 4,4).

3.2 Le statut social des femmes

132. Plusieurs passages de la Bible, en particulier chez Paul, invitent à discerner ce qui dans le Canon de l'Ancien comme du Nouveau Testament serait de valeur permanente, et ce qui en étant lié à une culture, à une civilisation, ou encore aux catégories d'une époque déterminée,

devrait être relativisé. La thématique du statut des femmes dans la littérature paulinienne soulève ce type de question.

a. La soumission de la femme à son mari

Dans les lettres aux Colossiens (cf. Col 3,18) ; aux Éphésiens (cf. Ep 5,22-23) et à Tite (cf. Ti 2,5), Paul demande aux femmes de se soumettre à leur mari, et, ce faisant, suit les usages grecs et juifs de l'époque, conformément auxquels les femmes avaient un statut social inférieur à celui des hommes. Cette exhortation semble ne pas suivre Ga 3,28, où il est dit qu'il ne doit y avoir aucune discrimination dans l'Église, ni entre Juifs et Grecs, ni entre hommes libres et esclaves, ni entre hommes et femmes.

Dans les passages de Colossiens et d'Ephésiens, la soumission des femmes n'est pas fondée sur des normes sociales alors en vigueur, mais sur l'action du mari, action qui a son origine dans l'*agapè*, dont le modèle est l'amour du Christ lui-même pour son Corps, l'Église. Néanmoins, Paul a été accusé d'avoir invoqué cet exemple magnifique pour maintenir la femme plus facilement dans l'assujettissement, et, ce faisant, de soumettre les Chrétiens aux valeurs du monde — en d'autres termes, de s'éloigner de l'Évangile.

À ces objection, il peut être répondu que Paul n'insiste pas tant sur la soumission des épouses — les arguments sont très brefs sur ce thème — mais davantage sur l'amour que le mari doit montrer à son épouse, un amour qui, pour Paul est non seulement la condition de l'union et de l'unité du couple, mais aussi celle de la vénération de l'épouse par le mari. La supériorité du statut social du mari, qui représente la première motivation (cf. Ep 5,23), disparaît totalement de l'horizon au terme de l'argumentation. On doit donc retenir de ces textes pauliniens la manière dont, indépendamment du rôle joué par chacun des époux dans la société d'alors, Paul cherche à encourager la transformation du comportement du mari, dont le statut est socialement supérieur. En outre, le thème de la soumission de la femme au mari ne doit pas être séparé de ce qui est exposé en Ep 5,21ss., où Paul affirme que tous les croyants doivent être « soumis les uns aux autres ».

Toutefois, une difficulté demeure. À quoi sert en effet d'utiliser un modèle ecclésiologique et ecclésial si on ne mentionne pas que la condition inférieure de la femme n'est pas pertinente dans l'Église, puisque les croyants ont tous la même dignité, et ont un seul et unique Seigneur, le Christ ? Il est exclu que Paul puisse s'être compromis avec des valeurs mondaines. À vrai dire, il ne propose pas de nouveaux modèles sociaux, mais sans modifier ceux de son temps, il invite à intérioriser les relations et les règles sociales

considérées comme stables et durables à une certaine époque — le premier siècle de notre ère — pour qu'elles puissent être vécues en conformité avec l'Évangile.

On peut donc regretter, tant de siècles plus tard, que Paul n'ait pas affirmé clairement dans ces lettres l'égalité de statut social des époux chrétiens. Sa manière de faire était peut-être la seule possible à l'époque — autrement, le Christianisme aurait pu être accusé de miner l'ordre social. En revanche, l'exhortation adressée aux maris n'a rien perdu de son actualité ni de sa vérité.

b. Le silence des femmes dans les réunions ecclésiales

133. 1 Co 14,34-38 soulève également des difficultés, puisque Paul demande aux femmes de se taire durant les assemblées : « Comme cela se fait dans toutes nos Églises, que les femmes gardent le silence dans les assemblées, car elles n'ont pas la permission de parler ; mais qu'elles restent dans la soumission, comme le dit la Loi. Et si elles veulent obtenir un éclaircissement, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Car pour une femme c'est une honte de parler dans l'assemblée » (1 Co 14,33-35). Ces versets semblent contredire 1 Co 14,31 (« Vous pouvez tous prophétiser »), et 1 Co 11,5, où il est question des femmes qui prophétisent dans les assemblées. Les énoncés de 1 Co 14,34-38 doivent être contextualisés, c'est-à-dire interprétés en relation avec les versets qui les précèdent, concernant la prophétie. Paul ne cherche certainement pas à dire que les femmes ne sont pas autorisées à prophétiser (cf. 1 Co 11,5), mais qu'elles ne doivent pas chercher à discerner ni à juger dans l'assemblée (cf. 1 Co 14,29) les prophéties de leurs maris. Les principes sous-jacents à une telle interdiction sont ceux du respect, de la concorde entre les époux, et du bon ordre de l'assemblée. Si ces principes sont encore valables aujourd'hui, leur application dépend évidemment du *statut* donné aux femmes dans les diverses civilisations et cultures. Paul ne fait pas un absolu du silence des femmes, mais uniquement un moyen adapté à la situation de l'assemblée de son temps. Il ne faudrait pas que nous confondions aujourd'hui les principes et leur application, toujours déterminée par le contexte social et culturel.

c. Le rôle de la femme dans l'assemblée

134. La manière dont 1 Tm 2,11-15 justifie le statut inférieur de la femme, dans le contexte social et ecclésial, apparaît moins défendable, si on le comprend comme un principe absolu : « Que la femme reçoive l'instruction dans le calme, en toute soumission. Je ne permets pas à

une femme d'enseigner, ni de dominer son mari ; mais qu'elle reste dans le calme. En effet, Adam a été modelé le premier, et Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui a été trompé par le serpent, c'est la femme qui s'est laissé tromper, et qui est tombée dans la transgression. Mais la femme sera sauvée en devenant mère, à condition de rester avec modestie dans la foi, la charité et la recherche de la sainteté ». Le contexte est de nouveau celui de l'assemblée ecclésiale composée d'hommes et de femmes. Paul ne demande pas aux femmes de se taire, ni ne les empêche de prophétiser. L'interdiction touche uniquement l'enseignement et les charismes de gouvernement. L'idée est plus ou moins la même que pour les cas précédents : à cette époque, l'enseignement et le gouvernement était réservés aux hommes, et Paul souhaite que cet ordre social, considéré alors comme naturel, soit respecté (cf. 1 Co 11,3 : « la tête de la femme, c'est l'homme »).

Ce n'est donc pas tant l'idée elle-même qui pose question — puisque, comme cela a été observé plus haut, elle est conforme à la culture et à la société de l'époque —, mais davantage la manière dont elle est justifiée, c'est-à-dire par le biais d'une interprétation problématique des récits de Gn 2-3 : l'ordre de la création (l'homme a un statut supérieur, car il a été créé avant la femme ; cf. Gn 2,18-24), et la chute de la femme au paradis. La lecture que 1 Tm propose de Gn 3 est retrouvée en Si 25,24, entre autres écrits, comme par exemple l'apocryphe juif *La vie d'Adam et Ève*, ou dans *l'Apocalypse de Moïse* dans sa traduction grecque. La femme s'est laissé tromper par le serpent, elle a péché et elle est responsable de la mort de toute l'espèce humaine ; c'est pourquoi elle doit se comporter avec modestie et ne pas vouloir dominer l'homme. Cette lecture est manifestement influencée par la manière dont sont alors compris et justifiés les statuts respectifs de l'homme et de la femme ; en outre, elle est incompatible avec 1 Co 15,21-22 et avec Rm 5,12-21. Elle reflète une situation ecclésiale dans laquelle on avait besoin d'arguments d'autorité pour répondre aux femmes qui se plaignaient de ne pouvoir exercer dans l'assemblée ecclésiale les rôles cités plus haut. De ceci découle que l'interprétation proposée de Gn 2-3 est conditionnée par le contexte du premier siècle de notre ère. Une interprétation correcte d'un passage biblique — ici Gn 2-3 — se doit pourtant de mettre au jour et de respecter l'*intentio textus*.

4. Conclusions

135. L'affirmation que la Bible communique la Parole de Dieu semble démentie par certains passages. Nous avons envisagé deux types de textes : des récits qui semblent invraisemblables et incapables de soutenir une investigation historico-scientifique, et des textes qui non

seulement proposent, mais imposent des comportements immoraux, qui contredisent la justice sociale. Nous présentons maintenant une brève synthèse de nos résultats qui permettra de formuler un certain nombre de règles pour une lecture pertinente et une compréhension juste des textes bibliques.

a. Brève synthèse

L'analyse de quatre récits de l'Ancien Testament a montré qu'une lecture qui ne s'intéresse qu'aux événements réellement survenus ne peut saisir l'intention ni le contenu de ces textes. Dans le cas de Gn 15 et d'Ex 14, les événements racontés ne peuvent être vérifiés avec précision par la science historique. Pour les auteurs de ces textes, la survivance pluriséculaire de leur peuple est un fait historique, et leur foi en Dieu et déterminante dans leur situation et dans l'expérience qu'ils effectuent (au temps de l'exil). Leurs récits attestent une attitude fondamentale qui est la foi inconditionnée en Dieu et en sa puissance salvifique illimitée. Dans le cas de Tobie et de Jonas, on peut noter que des récits qui ne relatent pas des événements réellement survenus sont néanmoins remplis d'un sens édifiant, didactique et théologique.

En ce qui concerne les récits du Nouveau Testament, i est apparu que l'intérêt pour les faits réellement advenus ne suffit pas, mais qu'il est nécessaire de prêter une grande attention à la signification de ce qui est raconté. Dans les Évangiles de l'enfance, on ne peut vérifier historiquement tous les détails du récit, mais la conception virginale de Jésus est clairement affirmée. Ces Évangiles de l'enfance introduisent le reste du récit (matthéen ou lucanien). Ils présentent les caractéristiques principales de la personne et de l'oeuvre de Jésus. Les miracles (gestes de puissance, signes) sont, quant à eux, présents dans toutes les traditions relatant l'activité de Jésus. Leur signification ne réside pas uniquement dans le fait d'être des actes extraordinaires. Dans les Évangiles synoptiques, ils témoignent de la présence salvifique du Règne de Dieu en la personne et en l'œuvre de Jésus. Chez Jean, ils révèlent la relation qui unit Jésus à Dieu et conduisent à la foi en Jésus. (cf. également Mt 8,27 ; 14,33). Les récits de Pâques, du fait de leurs différences, se révèlent ne pas être de simples chroniques, et suscitent l'attention du fait de la valeur théologique des traits du récit.

L'explication des lois d' « interdit » et des prières qui réclament vengeance a permis de préciser le contexte historique et littéraire de ces textes, faisant mieux comprendre leur sens et leur utilité. Les précisions sur le statut des femmes dans les lettres de Paul ont mis en

évidence la nécessité de distinguer entre les principes d'un comportement chrétien juste et leur application dans le contexte culturel et social de l'époque.

b. Conséquences pour la lecture de la Bible

136. À première vue, beaucoup de récits bibliques se présentent comme des chroniques relatant des événements effectivement survenus. Cette impression peut conduire à lire la Bible en voyant dans chaque récit l'expression d'une réalité effectivement advenue. Cette manière de lire semble donner un accès simple, immédiat, au contenu de la Bible, un accès ouvert à tous, avec des résultats clairs et sûrs.

En revanche, la lecture de la Bible qui tient compte des sciences modernes (historiographie, philologie, archéologie, anthropologie culturelle, etc..) rend la compréhension des textes bibliques plus complexe et semble conduire à des résultats moins certains. Cependant, nous ne pouvons nous soustraire aux exigences de notre temps, ni interpréter les textes bibliques en dehors de leur contexte historique : il nous faut les lire dans notre temps, avec et pour nos contemporains. L'itinéraire suivi dans ce document montre comment la recherche d'une signification des textes qui dépasse la préoccupation d'établir les faits réellement advenus, conduit à les comprendre de manière plus profonde et plus juste.

Le danger existe — et il faut l'éviter soigneusement — de ne considérer l'ensemble de la Bible que comme inventions, idées et croyances purement humaines, dans la mesure même où l'exégèse montre que les récits bibliques ne sont pas de simples chroniques, de simple comptes-rendus. Dieu se révèle dans l'histoire, et son « économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles » (*Dei Verbum*, n. 2). L'objectif de la Bible est de transmettre ces événements et ces paroles. Et une lecture sérieuse et juste de la Bible se doit d'être attentive à ces événements et à ces paroles.

La présence de la loi de « l'interdit » et de textes similaires manifeste un autre élément important pour la lecture de la Bible. Celle-ci expose à la fois l'histoire de la révélation de Dieu, et, en même temps, l'histoire de la « morale révélée »[1]. De la même manière que la révélation de Dieu, la révélation d'un comportement humain juste atteint sa plénitude en Jésus. De la même manière que nous ne trouvons pas dans chaque passage de la Bible la pleine révélation de Dieu, de la même manière nous n'y trouvons pas la parfaite révélation de la morale. C'est pourquoi, chaque passage de la Bible ne doit pas être isolé ni absolutisé, mais

---

1 Cf. Commission Biblique Pontificale, *Bible et Morale*, Cité du Vatican, 2008, n. 4.

être compris et évalué en fonction de son rapport avec la plénitude de la révélation en la personne et dans l'œuvre de Jésus, dans le cadre d'une lecture canonique de l'Écriture Sainte. Elle est nécessaire à la compréhension plénière de chaque texte. Ainsi se manifeste le chemin accompli par la révélation, dans son histoire.

Enfin, il est fondamental que le lecteur de l'Écriture Sainte soit orienté vers la découverte de ce qui est dit sur Dieu et sur le salut des hommes. En faisant ainsi, même s'il ne parvient pas toujours à une compréhension parfaite du texte qu'il lit, il progressera toutefois dans la connaissance de la vérité de la Bible, et dans la sagesse spirituelle qui est la voie d'une pleine communion avec Dieu.

CONCLUSION GÉNÉRALE

137. L'Église Catholique, dans une déclaration solennelle et normative (au Concile de Trente, EB 58-60), a délimité le Canon des livres sacrés, définissant ainsi les critères fondamentaux de sa foi. L'Église a ainsi expliqué quels textes devaient être considérés comme « rédigés sous l'inspiration de l'Esprit Saint » (*Dei Verbum*, n. 11), et par conséquent indispensables à la formation et à l'édification des croyants et de la communauté chrétienne tout entière (cf. 2 Tm 3,15-16). Si, d'une part, elle a pleine conscience que ces écrits ont été composés par des auteurs humains, qui les ont marqués de leur propre talent littéraire, d'autre part, il leur est de la même manière reconnu une qualité divine tout à faite spécifique, attestée de manière diverse par les textes sacrés eux-mêmes, et expliquée de multiples manières par les théologiens, au cours de l'histoire.

138. La tâche de la Commission Biblique, invitée à s'exprimer sur cette thématique, ne consiste pas à fournir une doctrine de l'inspiration, qui viendrait concurrencer ce qui est habituellement présenté dans les traités de théologie systématique. Elle cherche à montrer, à l'aide ce de document, comment l'Écriture Sainte elle-même atteste la provenance divine de son témoignage, étant ainsi porteuse et messagère de la vérité de Dieu. Nous nous situons donc dans un contexte de foi, en accueillant ce que l'Église nous confie comme Parole de Dieu, et en essayant d'atteindre, à partir de celle-ci, des éléments de compréhension permettant une réception plus aboutie de cet héritage divin.

139. Les Saintes Écritures constituent un ensemble unifié, puisque tous les livres, « avec toutes leurs parties » (*Dei Verbum*, n. 11) sont des textes inspirés, ayant Dieu même « pour

auteur » (*ibid..*). Cependant, tout en admettant que toute parole du texte sacré puisse être qualifiée de Parole de Dieu, en cohérence avec toutes les autres, l'Église en a toujours reconnu l'aspect multiforme, qui pourrait sembler en opposition avec l'affirmation d'une unique origine divine.

La distinction entre Ancien et Nouveau Testament constitue la manifestation la plus visible de la diversité propre à la Bible. Dans les anciennes basiliques chrétiennes, deux ambons étaient disposés pour la lecture des textes sacrés, avec pour objet de mettre en évidence la distinction et la complémentarité de l'un et l'autre Testament, tous deux nécessaires pour attester l'unique événement de la révélation définitive, à savoir le mystère du Christ Seigneur. C'est pourquoi nous avons respecté dans ce document la nature propre de chacune des parties constitutives de la sainte Écriture, en mettant au jour la manière dont leur diversité non seulement ne gêne pas, mais enrichit le témoignage véridique de l'unique Verbe de Dieu.

À l'intérieur des deux grandes parties de la Bible, la diversité des genres littéraires, des catégories théologiques, des approches anthropologiques et sociologiques est pourtant particulièrement évidente. Dieu a en effet parlé « de bien des manières « (He 1,1), non seulement dans les temps anciens, mais également après l'avènement du Fils qui a révélé en plénitude le Père (cf. Jn 1,18). Il a donc semblé nécessaire de mettre au jour dans ce Document par des exemples choisis la richesse de ces expressions, toutes animées d'une même certitude d'exprimer la vérité divine.

1. La provenance divine des écrits bibliques

140. La communauté croyante vit d'une tradition : elle est constituée et construite par l'écoute de la Parole de Dieu, mise par écrit dans des livres, qui ont été transmis comme normatifs, puisqu'il portent en eux-mêmes la marque de leur propre autorité.

Celle ci est avant tout garantie par l'autorité de leurs auteurs, qui, d'après une tradition ancienne et vénérable, ont été reconnus comme envoyés par Dieu, et dotés du charisme de l'inspiration. Ainsi, pendant de nombreux siècles, et jusqu'aux temps modernes, la paternité littéraire du Pentateuque, attribuée à Moïse, n'est pas remise en question, ni celle des différents livres prophétiques et sapientiaux, qui, lorsqu'ils n'avaient pas de titulaire spécifique, étaient attribués à des auteurs bien connus (comme David, Salomon, Jérémie).

Ce mode de réception traditionnelle des livres valait également pour les écrits du Nouveau Testament, tous considérés comme provenant du cercle des Apôtres. De nos jours,

du fait de recherches convergentes menées avec les méthodes littéraires et historiques, nous ne pouvons maintenir la même perspective que par le passé. En effet, la science exégétique a démontré, avec des arguments convaincants, que les différents livres ne proviennent pas de manière exclusive des auteurs mentionnés dans leur titre, ou reconnus comme tels par la tradition. L'histoire littéraire de la Bible présuppose au contraire de multiples interventions, et donc la collaboration d'auteurs différents, pour beaucoup d'entre eux anonymes, au cours d'une histoire rédactionnelle très longue et retravaillée. Ces différentes remarques concernant un modèle permettant d'expliquer l'origine des écrits sacrés ne se situe pas en opposition frontale avec la conception traditionnelle, parfois trop vite taxée de simplisme herméneutique. En réalité, l'Église, par un travail de discernement exigeant et patient, qui a duré plusieurs siècles, a toujours considéré qu'elle pouvait accueillir comme inspirés les écrits qui étaient en consonance avec le dépôt de la foi solidement et fidèlement conservé par la communauté croyante, garanti par ceux que Dieu avait établis comme pasteurs et guides des fidèles. L'Esprit à l'œuvre dans l'Église, avec la force et l'intelligence qui lui sont propres, a permis de séparer ce qui était communication divine authentique d'expressions mensongères et insuffisamment fondées. Des textes attribués à des hommes inspirés ont ainsi été rejetés, tandis qu'étaient accueillis avec vénération des écrits qui, ne pouvant être attribués de manière certaine à un auteur connu, portaient néanmoins l'empreinte incontestable de l'inspiration. Avec un sens remarquable de la vérité de la révélation, l'Église s'est elle-même constituée dans l'obéissance et la reconnaissance vis-à-vis de la Parole de Dieu dont elle vit elle-même.

L'harmonie avec le Verbe

141. L'Église fonde l'ensemble de son discernement sur l'expérience vivante du Seigneur Jésus, reçue par la parole des témoins qui l'ont connu, et qui ont reconnu en lui l'accomplissement de la Révélation. À partir de ce que les Apôtres et les Évangélistes ont proclamé, le Canon des livres sacrés s'est progressivement établi et l'Église a regardé leurs formulations très variées comme vraies et authentiques, dans la mesure où elles concordaient avec le témoignage du Fis de Dieu. Ce n'est pas parce qu'il se présentait avec la prétention d'être la Parole de Dieu qu'un écrit particulier était retenu pour être lu dans l'assemblée liturgique comme fondement de la foi, mais davantage, parce qu'il « consonnait » pour ainsi dire avec le Verbe, et qu'il présentait une explication intéressante du Verbe lui-même. C'est cette « *consonance* » avec le Verbe, au-delà de la diversité des expressions et de la pluralité des théologies, qu'ont cherché à illustrer les pages de ce Document, en mettant au jour les

diverses formes de l' « *autotémoignage* » apporté par les différentes livres de la Sainte Écriture.

Cette consonance ne se limite pas à une convergence générale autour de doctrines fondamentales. On ne respecterait pas, si on s'en tenait là, la diversité des perspectives, la complémentarité des apports des différents écrits, l'histoire littéraire des livres qui ont vu le jour à la suite de l'assimilation et de la reformulation de traditions anciennes. Selon l'attestation même de Jésus, l'écrivain sacré tire de son trésor du neuf et de l'ancien (cf. Mt 13,52). Cela signifie que les écrits que l'Église a reconnus comme inspirés revendiquent leur provenance divine d'une manière plus ou moins explicite, et montrent en outre l'authenticité des écrits qui les ont précédés. Les Prophètes confortent la Torah, et les écrits de sagesse reconnaissent l'origine divine de la Loi et des Prophètes. De la même manière, le témoignage de Jésus consacre toute la Tradition écrite du peuple juif, et les écrits du Nouveau Testament se confortent mutuellement, tout en assumant de manière radicale et concordante toutes les traditions de l' « Écriture » ancienne.

La pluralité des modes d'attestation

142. Cette notion constitue l'un des principaux résultats de l'analyse des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament menée dans ce Document. En plus de la convergence dont il vient d'être question, la *pluralité* des expériences religieuses et des modes d'expression qui les ont transmises est manifeste. Il n'est pas possible de revenir ici de manière détaillée et exhaustive sur la manière dont les divers auteurs bibliques attestent la provenance divine de leurs écrits. Il suffit de citer différentes modalités qui, avec des accentuations diverses, se retrouvent dans les différents livres de l'Écriture Sainte.

Le modèle principal de l'autoattestation est celui que l'on retrouve dans les récits de vocation prophétique, et dans les diverses formulations qui scandent les pages des écrits prophétiques. La réalité de l'inspiration y est formellement expliquée, exprimée comme la conscience intime de quelques hommes qui déclarent être capables de comprendre les paroles de Dieu et avoir reçu le mandat de les transmettre fidèlement. Ce modèle, du fait de sa force suggestive, est emprunté par d'autres auteurs sacrés de la tradition législative (pour décrire Moïse), sapientielle (vis-à-vis de Salomon) ou apocalyptique (présentation de Daniel), afin de bâtir une sorte d'uniformité globale, une sorte de sceau de garantie, qui confirme pour les lecteurs la qualité d'un écrit que l'on fait remonter à une unique source divine.

143. D'une manière assez générale, la Bible met également en valeur la participation de collaborateurs de l'homme inspiré, doués de compétences littéraires et d'une grande fiabilité, collaborateurs qui non seulement ont aidé les auteurs principaux, mais ont également rassemblé des matériaux littéraires nouveaux, adaptant les précédents aux nouvelles exigences des destinataires. Ils ont réalisé, génération après génération, un travail rédactionnel impressionnant, d'une importance décisive pour la qualité du texte biblique. Le charisme prophétique est certainement à l'œuvre chez ces rédacteurs anonymes, qui attestent indirectement qu'ils sont conscients de transmettre la Parole du Seigneur, dans l'acte même de transmettre l'écrit qu'ils marquent de leur propre contribution.

Ceux qui étudient la Bible ont émis rationnellement l'hypothèse de l'existence de courants, d'écoles et de groupes religieux, à même de conserver, d'une manière vitale, des traditions littéraires considérées comme sacrées, traditions qui se sont ensuite rejointes dans le cadre commun de l'Écriture Sainte — ceci permet d'insister sur l'utilité qu'il y a à mettre au jour l'histoire de la composition des textes bibliques —, de telle manière qu'il n'est pas possible ni souhaitable d'accorder une valeur différente ni un autorité distincte à ce qui était « originaire » par rapport à ce qui a une nature secondaire.

En effet, dans de nombreux cas nous ne possédons pas les *ipsissima verba* d'un prophète (inspiré par Dieu), sinon dans les paroles de ses disciples. C'est le cas, de manière paradigmatique, dans les Évangiles, dont l'inspiration ne se discute pas. Dans ce type d'écrits, l'auteur (c'est-à-dire l'Évangéliste) se présente comme un témoin fidèle du Maître, et dans certains cas comme un disciple de ses premiers disciples (lui-même n'étant pas mentionné dans la liste des Apôtres).

À partir de ces remarques, et de ce que la Bible dit d'elle-même, on peut affirmer qu'il est nécessaire d'adopter une définition plus large et plus nuancée du concept d'inspiration. Non pas au sens où il y aurait dans le texte sacré des sections de sens moindre et sans valeur, mais plutôt au sens où le charisme de l'inspiration a été dispensé de manière variée. Quoi qu'il en soit, il convient d'accorder l'hommage d'une attention obéissante à ce qui constitue clairement un témoignage rendu au Christ et à son message parfait de salut.

La perspective qui vient d'être définie ne diminue pas l'adhésion croyante à la Parole de Dieu. Elle en promeut au contraire une appréhension plus profonde, puisqu'elle révère la manifestation de Dieu dans l'histoire, et puisque qu'elle honore l'Esprit qui a parlé par les prophètes (cf. Za 7,12 ; Ne 9,30) au long des nombreux siècles de l'histoire du salut. Elle permet d'autre part de mieux comprendre comment cet Esprit n'a jamais cessé d'œuvrer après la mort des Apôtres, puisqu'il a été donné à l'Église de telle manière qu'elle puisse discerner

et adopter les livres inspirés. Cet Esprit est aujourd'hui à l'œuvre dans l'écoute « religieuse » de la Parole de Dieu (*Dei Verbum*, n. 12), puisque l'Écriture — selon l'expression de *Dei Verbum*, n. 12 — doit « être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger ». La parole inspirée n'est d'aucune utilité si celui qui la reçoit ne vit pas de l'Esprit qui sait discerner et goûter l'origine divine de la page biblique.

2. La vérité de l'Écriture Sainte

144. Provenant de Dieu, l'Écriture possède des qualités divines. Parmi celles-ci, celle, fondamentale, d'attester la vérité, comprise non pas comme une somme d'informations exactes sur des aspects variés de la connaissance humaine, mais comme révélation sur Dieu même et sur son projet salvifique. La Bible fait en effet connaître le mystère de l'amour du Père, manifeste dans le verbe fait chair, qui, par l'Esprit, conduit à la parfaite communion des hommes avec Dieu (cf. *Dei Verbum*, n. 2).

Il apparaît clair, de cette manière, que la vérité de l'Écriture a comme perspective le salut des croyants. Les objections — soulevées par le passé, et récurrentes aujourd'hui encore — portant sur des inexactitudes, des contradictions d'ordre géographique, historique, scientifique, qui sont assez fréquentes dans la Bible, objections qui prétendent mettre en question la fiabilité du texte sacré, et ainsi son origine divine, ont été repoussées par l'Église avec l'affirmation que « les livres de l'Écriture enseignent fermement, fidèlement et sans erreur la vérité que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (*Dei Verbum*, n. 11). C'est cette vérité qui donne une plénitude de sens à l'existence humaine, et que Dieu a voulu faire connaître à tous les hommes.

Le présent Document partage cette perspective herméneutique. Sa contribution, qui n'est que partiellement innovante, consiste à montrer, à travers un parcours tracé parmi des textes choisis des livres de la Bible et parmi ses diverses expressions littéraires, *comment* est présentée la vérité que Dieu a voulu révéler au monde par l'intermédiaire de ses serviteurs, les auteurs sacrés.

Une vérité multiforme

145. Une première caractéristique de la vérité biblique réside dans le fait qu'elle est exprimée selon des formes et des modalités diverses (cf. He 1,1). Ayant été transmise par des hommes nombreux, en des temps divers, elle comporte de manière intrinsèque une dimension plurielle,

tant pour ce qui concerne les affirmations doctrinales et morales, que pour ce qui concerne les expressions littéraires. Ainsi, les auteurs du texte sacré exposent, à leur époque historique et conformément au don de Dieu, ce qui leur a été donné de comprendre et de transmettre. Ce qui a été dit par le Seigneur dans un passage particulier est ensuite relié à des révélations divines plus récentes. En outre, la vérité biblique assume une grande variété de genres littéraires. De ce fait, elle ne consiste pas uniquement en propositions importantes du point de vue dogmatique, mais elle inclut la vérité qui caractérise un récit, une règle législative, une parole, la vérité d'une prière ou celle d'un poème amoureux comme le Cantique, la vérité des pages critiques de Job et Qohélet, celle des livres apocalyptiques. De plus, à l'intérieur de ces mêmes genres littéraires, on peut constater la diversité des points de vue, qui semble être la règle plutôt que la simple répétition d'expressions convergentes.

Cette diversité des formes de la manifestation de la vérité ne concerne pas uniquement la littérature de l'Ancien Testament, mais elle vaut également pour la révélation attestée par le Nouveau Testament, où nous trouvons des récits et des discours, qui ne sont pas superposables, et où nous constatons des divergences significatives dans la présentation du message. En effet, il y a quatre Évangiles, et l'Église a repoussé comme impropre toute tentative de solution concordiste : par exemple, ce qui est écrit « selon Luc », est respecté et reçu, même s'il n'existe pas une correspondance exacte avec ce qu'écrivent Marc ou Jean. De plus, tandis que dans les Évangiles, le message est essentiellement fondé sur la vie de Jésus et sur ses paroles, pour Paul, la vérité du Christ s'enracine presque exclusivement dans l'événement de sa mort et de sa résurrection. Ou encore, la différence de formulation entre la lettre aux Romains et la lettre de Jacques semble paradigmatique de la pluralité par laquelle l'Écriture atteste l'unique vérité de Dieu.

Cette polyphonie de voix sacrées est offerte à l'Église comme modèle, de sorte qu'elle fasse preuve, aujourd'hui, de la même capacité à conjuguer l'unité du message qu'il faut transmettre aux hommes, et le respect nécessaire de la pluralité des expériences individuelles, des cultures et des dons prodigués par Dieu.

Vérité exprimée sous une forme historique

146. Une deuxième caractéristique importante de la vérité biblique réside dans le fait qu'elle est exprimée sous une forme *historique*. Certains livres de l'Écriture portent l'indication de l'époque à laquelle ils ont été écrits ; dans d'autres cas, les sciences exégétiques peuvent les situer de manière plausible à des moments précis de l'histoire. La période embrassée par la

littérature biblique est immense, puisqu'elle dépasse un millénaire. L'héritage des conceptions transmises par une époque particulière, les opinions qui proviennent de l'expérience ou des préoccupations caractéristiques d'une époque donnée de la vie du peuple de Dieu s'y expriment nécessairement. Le travail effectué par les Rédacteurs, cherchant à donner une cohérence doctrinale et pratique au texte sacré, n'a pas fait disparaître les traces de l'histoire, d'où ses hésitations et ses imperfections, que ce soit dans le domaine théologique ou anthropologique. La tâche de l'interprète consiste alors à éviter une lecture fondamentaliste de l'Écriture, et à situer les différentes affirmations du texte sacré dans leur contexte historique, en fonction des genres littéraires alors en usage. En effet, c'est en accueillant cette forme historique de la révélation divine que nous sommes conduits au mystère du Christ, manifestation plénière et définitive de la vérité de Dieu dans l'histoire des hommes.

Vérité canonique

147. L'interprétation de la Bible dans une perspective catholique conduit d'autre part à accueillir la vérité de Dieu dans le contexte de la Révélation dans son intégralité, attestée comme *Canon* des Saintes Écritures. Cela signifie que la vérité révélée ne peut être restreinte à une partie du patrimoine sacré (en refusant, par exemple, l'Ancien Testament pour mettre en relief le Nouveau), ni restreinte à un noyau homogène, qui éliminerait le reste ou le relativiserait, comme peu significatif. Non seulement, tout ce qui est inspiré est nécessaire à la pleine révélation de Dieu, mais toutes les parties sont lues en relation avec les autres, selon un principe d'harmonie qui n'est pas à confondre avec l'uniformité, mais plutôt comme la convergence heureuse de ce qui est divers.

Toutefois, selon la perspective chrétienne, il apparaît clairement que la vérité du texte biblique coïncide avec le témoignage rendu au *Seigneur Jésus*, « Médiateur et la plénitude de toute la Révélation » (*Dei Verbum*, n. 2), Lui qui se définit comme « Le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6). Ce caractère central et essentiel du mystère du Christ n'est pas contradictoire avec le fait que les traditions anciennes parlent également de Lui et du salut définitif réalisé dans sa mort et dans sa résurrection, comme Il l'affirme Lui-même (cf. Jn 5,39). Dans son mystère infini, le Christ est le centre qui illumine toute l'Écriture.

Les traditions littéraires des autres religions

148. Dans un bref aperçu, nous évoquerons et nous chercherons à comprendre, dans ce paragraphe, la relation entre la Sainte Écriture et les traditions littéraires des autres religions. Cette question est d'une actualité urgente pour le dialogue interreligieux. Sa résolution n'est pas aisée, puisqu'elle doit conjuguer le principe inamovible de « l'unité et l'universalité salvifique de Jésus Christ et de l'Église » (comme l'énonce le titre de la Déclaration « *Dominus Iesus* » de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi), et d'autre part, une appréciation juste sur les trésors spirituels des autres religions. Ce Document n'a pas détaillé les éléments qui, à partir de l'Écriture Sainte elle-même, pourraient être confiés à l'attention théologique et pastorale de l'Église. Il suffit ici d'évoquer la figure de Balaam (cf. Nb 22-24), pour montrer que la prophétie (inspirée) ne constitue pas la prérogative exclusive du peuple de Dieu, et de rappeler comment Saint Paul, dans le discours à l'Aréopage, s'appuie sur les intuitions des poètes et philosophes grecs (cf. Ac 17,28). D'autre part, il est largement admis que la littérature de l'Ancien Testament est dépendante dans une large mesure de ce qui a été écrit en Mésopotamie et en Égypte, de même que les livres de Nouveau Testament puisent largement dans le patrimoine culture du monde grec. Les *semina Verbi* sont répandus dans le monde, et ne peuvent être limités au seul texte de la Bible. L'Église a défini ce qu'elle retient comme inspiré, mais ne s'est jamais prononcé négativement sur le reste de la culture. Toutefois, c'est la Parole de Dieu consignée dans les Écritures Canoniques, et en particulier dans la partie qui témoigne directement du verbe incarné, qui constitue le principe de discernement de la vérité de toutes autre expression religieuse, que ce soit dans l'Église, ou dans les diverses traditions religieuses des différentes peuples de la terre.

Il résulte de cette dernière remarque que l'Église se situe à l'intérieur d'un cercle herméneutique. Elle tire de l'écoute de la parole de l'Écriture les principes de sa foi, et illuminée par cette foi, elle est et demeure capable d'interpréter correctement ce qu'elle lit comme son livre saint, et également de discerner la valeur des toutes les autres attestations qui demandent à être écoutées. C'est le propre de l'Esprit d'être le principe de vérité qui met en mouvement le processus de la foi, et le porte à son accomplissement, par une ouverture totale à la manifestation de Dieu dans l'histoire.

3. L'interprétation des pages difficiles de la Bible

149. C'est pourquoi l'Église, corps vivant de lecteurs croyants, interprètes autorisés du texte inspiré a pour mission d'être, à chaque époque de l'histoire, et également aujourd'hui, la médiation de l'accueil et de la proclamation de la vérité de la Sainte Écriture. Puisque l'Église a reçu l'Esprit Saint, elle est véritablement « le pilier et le soutien de la vérité » (1 Tm 3,15), dans la mesure où elle transmet fidèlement au monde la Parole qui la constitue. Sa mission consiste à annoncer avec assurance (*parrèsia*) cette Parole, qui proclame le Christ Jésus comme Sauveur unique et définitif. Mais l'Église, dans son rôle magistériel, doit également aider les fidèles et les hommes en recherche de la vérité à interpréter de manière juste les textes bibliques, grâce à une méthode adaptée et à une posture herméneutique appropriée. À ce propos, le Document de 1993 de la Commission Biblique Pontificale sur *L'interprétation de la Bible dans l'Église* s'est avéré particulièrement utile.

Depuis quelques temps, des réserves concernant la tradition biblique sont apparues, car certaines de ses pages et certains de ses courants littéraires semblent inacceptables à l'esprit contemporain, du fait de conceptions de la justice qui semblent dépassées, de coutumes et de pratiques juridiques discutables et même blâmables, du fait enfin de l'existence de récits qui apparaissent sans fondement historique. Il en résulte un certain discrédit du texte sacré, une certaine défiance quant à son utilité pastorale, jusqu'à mettre directement en question l'inspiration de certaines parties de la Bible, et par conséquent leur statut de vérité. Il ne suffit pas dans ce cas d'affirmer de manière générale que, dans l'Ancien Testament, se trouvent « de l'imparfait et du caduc » (*Dei Verbum*, n. 15), ou de rappeler que les auteurs du Nouveau Testament ont été, eux aussi, marqués par leur temps. S'il est juste d'insister sur la notion d'incarnation, en l'appliquant de manière analogique à la mise par écrit de la révélation, il ne convient pas moins de montrer comment, au cœur d'une telle faiblesse humaine, la gloire du Verbe divin resplendit cependant. Il ne suffit pas non plus, en raison d'une prudente sollicitude pastorale, d'éliminer les passages problématiques de la lecture publique dans les assemblées liturgiques. Celui qui connaît l'intégralité du texte pourra à juste titre ressentir un amoindrissement du patrimoine sacré, et pourra reprocher aux pasteurs d'occulter indûment les aspects difficiles de la Bible.

150. L'Église ne peut s'exonérer de la tâche humble et patiente d'une l'interprétation respectueuse de l'ensemble de la tradition littéraire qui a été définie comme inspirée, et qui constitue ainsi une expression de la vérité de Dieu. Pour interpréter, il convient avant tout de disposer de principes clairs, qui aident à comprendre que le sens de ce qui a été transmis n'est

pas identique à la « lettre » du texte. D'autre part, il est nécessaire de procéder de manière précise, et abordant l'une après l'autre les difficultés qu'il faut dénouer, ainsi que de rappeler le devoir de tout croyant de s'approprier la Parole de Dieu, en fonction du don de l'intelligence que l'Esprit dispense à chaque période de l'histoire.

C'est pourquoi ce Document de la Commission Biblique Pontificale a sélectionné les problèmes principaux qui se posent au lecteur, et a suggéré des pistes qui permettent d'y répondre, dans le cadre de notre foi. La brièveté de ce qui a été présenté pourra ne pas toujours sembler satisfaisante, mais les principes herméneutiques exposés s'avèreront utiles, de même que les explications apportées pour répondre à des questions spécifiques.

Davantage qu'un examen définitif et exhaustif des passages difficiles du texte sacré, ce Document énonce un parcours herméneutique destiné à susciter une réflexion ultérieure, en dialogue avec les autres interprètes du texte sacré. Dans cet effort commun de recherche, le chemin vers la vérité se révèlera humble et modeste, mais en même temps lumineux, dans la mesure où il sera empreint de l'écoute du même Esprit.